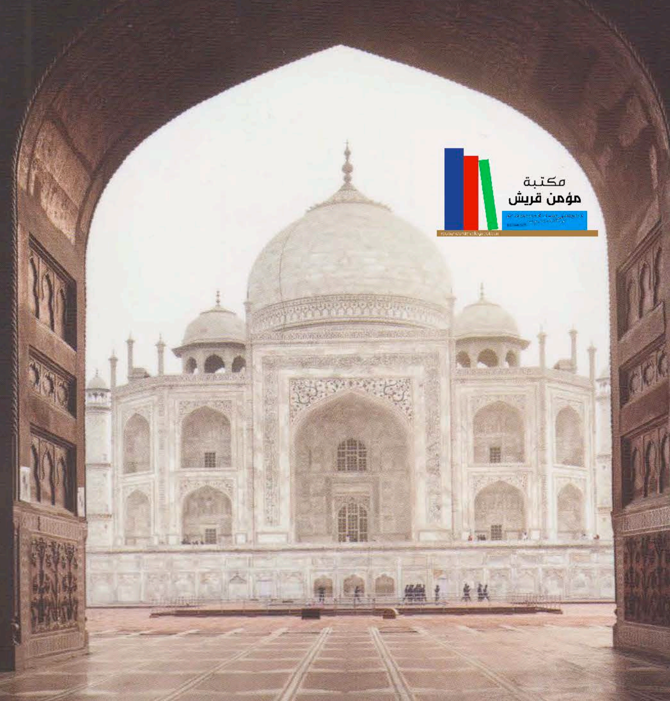
كريمو محمد



الإصلاح الإسلامي في الهند

الدولة في فكر شيراغ علي - محمد إقبال - أبي الأعلى المودودي

ترجمة:

محمد العربي - هند مسعد





الإصلاح الإسلامي في الهند

Carimo Mohomed

Islamic Reformism in India btween 1857 and 1947

The Conception of State in Chiragh ´Ali, Muhammad Iqbal and Sayyid Abu´l ´Ala Mawdudi

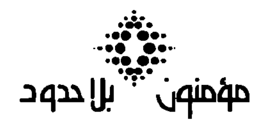
كريمو محمد

الإصلاح الإسلامي في الهند

الدولة في فكر شيراغ علي - محمد إقبال - أبي الأعلى المودودي

ترجمة:

محمد العربي - هند مسعد



Jadawel جداول



الكتاب: **الإصلاح الإسلامي في الهند**

المؤلف: **كريمو محمد**

ترجمة: **محمد العربي - هند مسعد**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

الحمرا - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

مؤمنون بلا حدود

زنقة غابس - الرباط - المغرب

هاتف: 00212537730450

e-mail: info@mominoun.com

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2016

ISBN 978-614-418-308-3

طبع في لبنان

caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2016 Beirut

المحتويات

الخلاصة والخاتمة

المقدمة

ملاحظات افتتاحية

عندما بدأت العمل في هذا الكتاب، عام 2007، كان قد تم غزو بلدين ذاتيْ أغلبية مسلمة هما أفغانستان عام 2001، والعراق عام 2003. وكانت أحداث الحاد عشر من أيلول/ سبتمبر قد استخدمت كمسوغ لشن الحرب على البلدين، وهي الأحداث نفسها التي مثّلت الجزء الأكبر من تمثيل الإسلام والمجتمعات الإسلامية مؤخرًا. يوضح بنجامين سواريز Benjamin Soares وفيليبو أوسيلا[1] Filippo Osella أن الصور النمطية عن الإسلام والمسلمين كانت وما زالت صامدة. إن صورة «الملا المجنون» الذي يقوم على بثّ التطرف في أوساط «الجماهير المسلمة الواسعة الساذجة والطيبة والجاهلة» الموجودة في الكتابات البريطانية المعادية للاستعمار في القرن التاسع عشر، والصورة المزعومة للصوفيين وللوهابيين الخطيرين الذين يضللون المسلمين البسطاء في المستعمرات في غرب أفريقيا، والموجودة في الكتابات الفرنسية في القرن العشرين، تشكلان الجذور الأصلية للوصف الحالي للإسلام الراديكالي والإسلاموية في معظم وسائل الإعلام الغربية، وفي الثقافة العامة، بل في الدوائر الأكاديمية. في الوقت الذي تكتسب فيه صورة المرأة المسلمة المحجبة مكانة أيقونية في المخيال الغربي، كتمثيل للآخر المقهور والتابع بامتياز.

ونجد في التقييم الذي كتبه همايون أنصاري[2] K. Humayun Ansari للطرق

(1) SOARES, Benjamin and OSELLA, Filippo. 2009. «Islam, politics, anthtropology» in Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.). London: **Royal Anthropological Society**, pp. S1-S2.

(2) ANSARI, K. Humayun. 2011. «The Muslim World in British Historical Imaginations: «Re-thinking Orientalism»?» **in British Journal of Middle Eastern Studies, V. 38, n. 1. Oxfordshire: Routledge**, pp. 73-93.

التي قام بها المؤرخون بتصور وتصوير وتحليل «الشرق» خلال الفترة من أواخر القرن الثامن عشر حتى بداية القرن الشعرين، أنهم غالبًا ما ارتبطوا بالقوة البريطانية المتصاعدة وبالنمو الموازي للهيمنة الغربية على الشعوب الإسلامية. وهي حقائق بدأت في تشكيل الكتابات التاريخية؛ وتمثلت هذه الحقائق في أن الإسلام يشكل نوعًا متميزًا ومختلفًا، بمفهوم الحضارة، وجوهرًا ثقافيًا وقيمًا جوهرية. لقد أصبح التوسع الإمبريالي - والذي نتج عن التنوير الإنساني وجهوده - رؤية مهيمنة يدعمها الشعور التبشيري العام المتنامي والذي رأى في الإمبراطورية البريطانية عناية إلهية، وأنها تساهم في توكيد الافتراض القائل بسمو بريطانيا على الشرق، وتبريرًا للحكم الاستعماري. بيد أن هذا الاتجاه كان متناقضًا مع «الغايات النبيلة» التي رفعها الحكم البريطاني، وهو ما دفع جون روبرت سيلي (1834-1895) John Robert Seeley في كتابه: «توسع إنكلترا» الذي نشر للمرة الأولى عام 1883، كيف يمكن لبريطانيا أن توفق بين حكمها الاستبدادي لمستعمرتها الهندية مع الديمقراطية التي يستمتع بها المستعمرون البيض والشعب البريطاني نفسه «كيف لأمة واحدة تمارس شكلين مختلفين بحدة من الحكم بلا أي ارتباك، كيف لها أن تكون استبدادية في آسيا، وديمقراطية في أستراليا، وكيف لها أن تكون أكبر إمبراطورية إسلامية في العالم، وحامية لآلاف من المعابد الوثنية؟!. وفي الوقت نفسه، هي أقوى مدافع عن الفكر الحر والدين الروحاني، وكيف لها أن تكون أكبر إمبريالية عسكرية قادرة على مقاومة الزحف الروسي في وسط آسيا، في الوقت الذي تملئ فيه كوينزأيلاند ومانيتوبا بالمستعمرين الأحرار؟!»[1].

لقد توافق أغلبية المستشرقين على افتراض مفاده أن الأهم هو أن نجعل من الهنود والمسلمين والشرقيين أخيارًا رغمًا عنهم.

دراسة الإسلام

في حوار له مع مجلة Diacritics، أشار إدوارد سعيد إلى دراسات الشرق الأوسط قائلًا: «إن معظم خبراء الشرق الأوسط هم خبراء اجتماعيون، قوام خبرتهم مجموعة

(1) SEELEY, John Robert. 1911. **The expansion of England: two courses of lectures**. London: MacMillan and Co., p. 205.

من الأكليشيهات عن المجتمعات العربية والإسلام، وما إلى ذلك، يرتدونها كأسمال بالية خلفها مستشرقو القرن التاسع عشر، ويدور قاموسهم الجديد حول مصطلحات من قبيل: التحديث والنخب والتنمية والاستقرار، وهم يلوكون هذه المفاهيم كما لو كانت ذات صلاحية عالمية. ولكنهم في الحقيقة يطلقون دخانًا يختبئ وراءه جهلهم العميق بالموضوع الذي يدرسونه، يرى سعيد أن الاصطلاحات الاستشراقية في القرن العشرين هي مجرد خطاب قدحي لا يستطيع أن يعد المرء لما يحدث في لبنان أو في الأراضي العربية التي تحتلها إسرائيل، وفي الحياة اليومية لشعوب الشرق الأوسط[1]. بعد عامين، سيطور سعيد هذه الأطروحة مع موضوعات أخرى وينشرها في كتابه: «الاستشراق»[2].

لكي يوضح «حالة حقل دراسات الشرق الأوسط، أو الدراسات الإسلامية»، سيقتبس من مورو برغر Morroe Berger رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط MESA حينذاك، والذي كتب في نشرة الرابطة MESA Bulletin عام 1967 أن الشرق الأوسط وشمال أفريقيا هي مناطق لم تكن مراكز لأي إنجاز ثقافي، ولن تكون كذلك في المستقبل القريب. وبالتالي لا تشكل دراسة لغات هذه المنطقة اعترافًا بقيمتها في الثقافة الحدية. كما أن المنطقة لم تكن مركز قوة سياسية عظمى، وليس لديها الإمكانية كذلك. وبالنسبة إليه، رأى برغر أن الشرق الأوسط، وبدرجة أقل شمال أفريقيا، قد فقد أهميته إلى الولايات المتحدة، حتى على مستوى عناوين الأخبار والضجيج، قياسًا بأفريقيا، أو أميركا اللاتينية أو الشرق الأقصى؛ يبدو أن الشرق الأوسط، قد فقد عوامل جاذبيته للبحث بما لا يقلل من الصلاحية والقيمة العلمية لدراسة المنطقة، وبما لا يؤثر على عمل الباحثين القائمين عليها. ومع ذلك، فإن هذا يحد لما «يجب أن نكون واعين به، ولقدرة الحقل على النمو من حيث عدد الدارسين والمدرسين»[3].

---

(1) SAID, Edward W. 2005. **Power, Politics and Culture**: interviews with Edward W. Said. London: Bloomsbury, p. 34.

(2) SAID, Edward W. 1979. **Orientalism**. New York: Vintage. Besides being the title of his book, Orientalism was also the generic term that Edward Said employed to describe the Western view on the Orient (the Middle East and/or Islamic world), and was also the discipline by which that region and/or concept was, and is, approached systematically, as a topic of learning, discovery, and practice. It should be noticed that his book was published at the time the Revolution in Iran was taking place.

(3) BERGER, Morroe. 1967. «Middle Eastern and North African Studies: developments and =

كما أوضحت العقود الأربعة الأخيرة، لم تكف منطقتا الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الحديثتان عن أن تكونا مركز الاهتمام لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية. وبالطبع، فإن المنطقة الآن، وأكثر من أي وقت مضى، على أهمية سياسية كبرى ليس فقط للولايات المتحدة، ولكن لأوروبا أيضًا. فبعد اندلاع الثورة الإيرانية في أواخر السبعينيات، والاعتراف الواسع النطاق بحدود نظرية العلمنة، أخذ الكثيرون في التساؤل عن توافق الإسلام والمسلمين مع الحداثة، بما عزز الصور النمطية الاستشراقية القديمة التي وضعت الشرق الأوسط أو/ والعالم الإسلامي في إطارها. وبفضل انتشار أنواع وسائل الإعلام المختلفة، أصبح العرب والمسلمون والإسلام أكثر وأكثر تحت تسليط الضوء، وعرضة للعديد من الأسئلة التي أثيرت خاصة تلك المتعلقة بالسياسة: من قبيل؛ هل الإسلام متعارضًا مع التحديث، هل الإسلام متعارضًا مع الديمقراطية؟[1]. ما هي عواقب وجود حكومة إسلامية على التعددية وحقوق الأقليات والمرأة؟ هل للغرب أن يخشى من التهديد الإسلامي العابر للقوميات أو من صدام الحضارات؟ ما هي العلاقة بين الدولة والدين في الإسلام؟[2]. بيد أن هذه الأسئلة ليست بالجديدة، لقد ترددت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أفكارٌ حول الإسلام والشرق الأوسط[3]. وفي رد فعل مضاد، حاول آخرون أن يبرهنوا على أن الإسلام قادر على أن يكون «حداثيًا» ومتوافقًا مع الديمقراطية. منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ثار الكثير من الحديث الثقافي حول المسلمين وسياساتهم حيثما يوجدون. لذا، فمن غير المدهش أن نشاهد وأن نسمع

= needs» in MESA Bulletin, V. 1, n. 2 (November). Tucson: **Middle East Studies Association**, p. 16 cited in SAID, 1979: p. 288.

(1) FULLER, Graham E. 2003. **The future of political Islam**. New York: Palgrave Macmillan, pp. 121-2.

(2) ESPOSITO, John L. 1997. **«Claiming the Center: Political Islam in Transition»** in Harvard International Review (Spring). Cambridge, Massachusetts: Harvard International Relations Council; FULLER, Graham E. 2003; LAPIDUS, Ira M. 1975. «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society» **in International Journal of Middle East Studies**, V. 6, n. 4 (Oct.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 363-385.

(3) For further details see VATIN, Jean-Claude. 1980. «Introduction à «Islam, Religion et politique»» in Revue de l»**Occident musulman et de la Méditerranée**, V. 29, n. 1. Aix-en-Provence: MMSH-IREMAM, pp. III-XIV.

العديد من المعلقين وهم يعملون على تقديم جرعات جوهرية عندما يكون الحديث عن الإسلام والمسلمين.

في الوقت الذي أنتج فيه الخطاب الأكاديمي والإعلام الغربي على السواء آراء تجسيدية عن الإسلام والمسلمين بغزارة، فإن مثل هذه الآراء صدرت أيضًا من داخل الإسلام نفسه، عبر تأويلات المسلمين وتمثيلاتهم لدينهم باعتباره وحدة أحادية لا زمنية وغير متغيرة. ولم تكن هذه التمثيلات مجرد تأملات أو وصف مبسط للواقع، أو للتفاعلات الاجتماعية والدينية، الواقعة بالفعل في العالم الخارجي، إذ أن لها قوة توليدية. فبإعادتها تشكيل المفاهيم، تتجه نحو إنتاج كل ما يقف على أرضية صلبة، وبالتالي تكثيف الواقع المشار إليه في الخطاب نفسه. ومن الضروري الانتباه إلى أصل هذه الخطابات سواء كانت أكاديمية أو رسمية دولتية أو عالمية، وكذلك الخطاب الموجود في بحثنا هذا، ربما تصبح هذه الخطابات سلطوية ومعيارية يمكن من خلالها أن تفهم وأن تختبر أو تشرع أو تنازع السياسة في المجتمعات الإسلامية. ويجب علينا أن نتذكر أيضًا أن الخطابات التي تبدو سلطوية والممارسات الانضباطية ليست شمولية، وليس بالضرورة يمكن التنبؤ بنتائجها. كما يجب أن نحذر هؤلاء الذين جادلوا بأن الدين هو أساس الهوية الإسلامية والممارسات السياسية[1].

من الملاحظ أنه كانت هناك فورة في دراسات المنطقة ولغاتها في العقود الماضية. لقد نما عدد الباحثين سواء من الغرب أو من العالم الإسلامي الذين قاموا على دراسة الإسلام وتدريسه بشكل كبير. ولم يعد الباحث المسلم مجرد مخبر محلي، بتعبير إدوارد سعيد، لكنه شخص قادر، أولًا وقبل أي شيء، على القيام بأبحاثٍ من موقع المراقب بفضل خلفيته وخبرته الشخصية وقدرته على استيعاب اللغة والعادات والطبائع العقلية والثقافية، لقد أصبحت الآن حقول اللغويات، والأدب، والتاريخ، والسياسة، والاقتصاد، والأنثربولوجيا، وعلم الاجتماع، والجغرافيا، وبالطبع الدين وكذلك المجتمع ودراسات الجندر والإعلام وغيرها أكثر شيوعًا.

مع ذلك، فمن أهم معالم العالم ما بعد الحداثي الرقمي هو استمرار التأكيد على الصور النمطية التي يُصور عليها الشرق الأوسط و/ أو العالم الإسلامي. وتساهم

(1) SOARES and OSELLA, 2009: S2.

السينما والتلفزيون وكل الوسائل الإعلامية الأخرى في وضع قوالب تنميطية «وكثّفت هذه القولبة والتنميط الثقافي من هيمنة الشيطنة الأكاديمية والخيالية للشرق الغامض»[1].

من الشائع اعتبار أن مفهوم «الشرق الأوسط» قد صكّه عام 1902 ألفريد تايير ماهان (1840-1914) في محاولة لوصف المنطقة الممتدة من البحر المتوسط حتى الهند[2]. ومنذ ذلك الحين، أصبح هذا المفهوم قرينًا بكل ما يصف الإسلام و/ أو المسلمين. وفي الآونة الأخيرة حدثت تطور سياسي ولغوي عند استخدام مصطلح «الشرق الأوسط الكبير» والذي يشير إلى المنطقة الممتدة من المغرب حتى أفغانستان، وفي بعض الأحيان، حتى جنوب شرق آسيا. ولا زال بعض الباحثين يعتبرون أن «الشرق الأوسط» أو «العالم الإسلامي» موضوعًا واحدًا ومتماسكًا للحقيقة التي يمكن الإمساك بها، ويستمرون في تحليله من خلال أطرهم، محاولين أن تكون الوقائع الخارجية منسجمة معه. وطبقًا لسعيد، فإن «موضوع هذه المعرفة بالتأكيد عرضة للفحص؛ إذ أن هذا الموضوع هو «حقيقة» تتطور وتتغير وربما تحول نفسها بالطريقة التي تقوم بها الحضارات باستمرار، رغم أنها بالأساس ووجوديًا مستقرة. إن معرفة الشيء معناها السيطرة عليه، وامتلاك سلطة عليه. تعني هذه السلطة لنا (أي: الغرب) إنكار أي استقلال له (الشرق الأوسط و/ أو العالم الإسلامي)؛ إذ أننا نعرفه، وهو يوجد، بشكل ما، كما نعرفه»[3].

لذا، ليس من المثير للدهشة أن يتحدث بعض المفكرين والباحثين والخبراء وجهابذة الصحافة وصانعي الرأي عن الإسلام والعالم الإسلامي (أي: عما يزيد عن مليار ونصف من البشر، عشرات من المجتمعات واللغات المختلفة المنتشرة حول العالم كله) كما لو كان موضوعًا بسيطًا يمكن أن ينسج المرء حوله تعميمات كبرى عن تاريخ بلدانه العديدة، معلقًا عن التوافق بين الإسلام والديمقراطية، والإسلام

(1) SAID, 1979: p. 27.

(2) MAHAN, Alfred Thayer. 1902. **«The Persian Gulf in International Affairs»** in National Review (September), pp. 27-45 cited in HALLIDAY, Fred. 2011. Shocked and Awed: How the War on Terror and Jihad have changed the English Language. London: I.B. Tauris, p. 268.

(3) SAID, 1979: p. 32.

وحقوق الإنسان، والإسلام والتقدم. على الرغم من أن الكثير من الباحثين ذوي العلم يظهرون بازدياد في الإعلام الجماهيري للإدلاء بآرائهم حول ما يحدث في أماكن عديدة مثل مصر وفلسطين وإسرائيل، وتونس وليبيا وسوريا ومصر، مع ذلك فهناك الكثير من العمل البحثي حول هذه المناطق، ما يعود إلى استشراق القرنين التاسع عشر والعشرين، خاصة في مصطلحات مثل الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية نفسها.

وكما قال سعيد: «لأننا اعتدنا على التفكير في الخبير المعاصر في بعض أوجه الشرق، أو بعض أوجه الحياة، كما لو كان خبيرًا في «دراسات المنطقة»، لقد فقدنا المعنى الصحيح لكيفية أن يعتبر المستشرق معممًا (بالطبع بقدر عظيم من المعرفة المتخصصة) حتى الحرب العالمية الثانية، باعتباره شخصًا فذًّا طور من مهارات في صناعة مقولات خُلاصية. وأعني بهذه المقولات الخلاصية؛ هو أن المستشرق عندما يتصدى لصياغة أفكار غير معقدة، ولنقل حول القواعد اللغوية العربية أو الدين في الهند، فإنه يعتقد أنه بصدد صياغة مقولات كلية حول الشرق ككل، وبالتالي يقوم بتلخيص هذا الشرق. وبالتالي تصبح كل دراسة منفصلة عن جزء واحد من المادة الشرقية تؤكد بطريقة اختزالية الشرقية العميقة للمادة. ولأنه من المعتقد به أن كل الشرق قد تم جمعه معًا بطريقة عضوية عميقة، فمما يضفي الكثير من المعنى التأويلي للباحث المستشرق أن يعتبر بوجود دلائل مادية يقوم بالتعامل معها كمرشد على فهم هذه الأشياء باعتبارها شخصية، وعقل وأخلاق وروح شرقية»[1].

ينبغي للعالم الاجتماعي كي يتحول إلى خبير في «الدراسات الإسلامية» أن يدرس «الإسلام» موضوعًا للعلم الاجتماعي، وأن يعرف الإسلام كحقيقة. وبالنسبة إليه أو إليها «فلا زال هناك أشياء من قبيل المجتمع الإسلامي والعقل العربي والنفسية الشرقية». حتى هؤلاء الذي يتخصصون في دراسة العالم الإسلامي المعاصر، يستخدمون على نحو بال نصوصًا مثل القرآن لفهم كل أوجه المجتمع المصري أو الجزائري المعاصر. «ويفترض بالإسلام، ونموذج قرنه السابع كما صوره المستشرقون، أن يمتلك قدرًا من وحدة تتملص من التأثيرات الأكثر أهمية، وحداثة للكولونيالية والإمبريالية وحتى

(1) SAID, 1979: p. 255.

السياسة العادية[1]. يستخدم كتّاب كثيرون مثل جيل كيبل[2]، وماليز روثفين[3]، وبرنارد لويس[4]، وآخرون من خلال استخدام التاريخ، والأنثروبولوجيا الاجتماعية والعلوم السياسية والاقتصاد والجغرافيا السياسية باعتبارها خلفيات علمية، مفاهيم استشراقية في محاولاتهم لتحليل الواقع طبقًا لأفكارهم المسبقة.

كان من أهم مخاوف سعيد حول الاستشراق خطر وإغواء توظيف بنية صلبة للهيمنة الثقافية من قبل المستعمرين السابقين على أنفسهم وغيرهم[5]. على سبيل المثال، يتحدث فريد زكريا[6] وبسام الطيبي[7] أو عبد الوهاب المؤدب عن الإسلام كما لو كان له وجود جغرافي أو كوحدة بنيوية دينية وسياسية، مماثلة للكنيسة الرومانية الكاثوليكية. بعد أن كتب عبد الوهاب المؤدب «The Malady of Islam» حيث حلل كل الكليشيهات المتشائمة حول انحطاط الإسلام وأخطار الإسلاموية، ويبدو أنه فوجئ بالأحداث الأخيرة في العالم العربي وخاصة في بلده الأم تونس مما دفعه لكتابة «Printemps de Tunis: la métamorphose de l'histoire» وفيه يتحدث بروح متفائلة عن القيم العالمية واللاعنف والديمقراطية وإفلاس نظريات صدام الحضارات، ونهاية التاريخ واللائكية. غير أن كتبه في الحقيقة لا تساعدنا على فهم ماهية وكيفية وعلّية مثل هذه الأحداث المركبة[8].

---

(1) **SAID**, 1979: pp. 301.

(2) KEPEL, Gilles. 2000. Jihad: **expansion et déclin de l'islamisme**. Paris: Gallimard. [Spanish translation used La yihad: expansión y declive del islamismo. Barcelona: Círculo de Lectores, 2001; English translation, Jihad: the trail of Political Islam. London: I.B. Tauris, 2002].

(3) RUTHVEN, Malise. 2002. **«Radical Islam»s failure»** in Prospcct 76 (July), pp. 30-35.

(4) LEWIS, Bernard. 2001. **What went wrong? Western impact and Middle Eastern response.** Oxford: Oxford University Press.

(5) **SAID**, 1979: p. 25.

(6) ZAKARIA, Fareed. 2009. **«Learning to live with Radical Islam»** in Newsweek, March 09, pp. 12-19.

(7) TIBI, Bassam. 1998. **The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

(8) MEDDEB, Abdelwahab. 2002. **La maladie de l'Islam**. Paris: Seuil. [Portuguese translation used A doença do Islão. Lisboa: Relógio d»Água, 2005; there is also an English translation, **The malady of Islam**. New York: Basic Books, 2003]; and Printemps de Tunis: la metamorphose de l»Histoire. Paris: Albin Michel, 2011.

كتب أنشومان موندال Anshuman A. Mondal[1] في مقالة تم نشرها في العام 2003، قائلًا: «إن التأكيد على الصعوبة التي تلقاها معظم الدول الإسلامية في التكيف مع الليبرالية السياسية يتمثل في الإسلام نفسه، لقد فشل إصلاحيو القرن التاسع عشر في التوفيق بين إيمانهم والحداثة الغربية». بيد أن موندال لم يذكر ولو لمرة واحدة تأثير الكولونيالية والوحشية التي قامت بها القوى الاستعمارية بمنع السكان الأصليين من ثمار الديمقراطية والليبرالية، وهو سلوك عمق شعور الرفض تجاه كل ما يأتي من الغرب. لقد تم أيضًا طرح الكثير من الخطابات حول حاجة الإسلام إلى الإصلاح، وهو أمر تمت مناقشته داخل وخارج العالم الإسلامي[2]، وهي أطروحة تستعيد استشراق القرن التاسع عشر، وكذلك النظريات الاجتماعية حول غياب الإصلاح الديني في الإسلام والعروة الوثقى بين الدين والسياسة، على نحو يتجاهل تقاليد الإصلاح العريقة في الإسلام، ويتجاهل حقيقة أن العديد من البلدان الغربية قد استخدمت الدين لتحقيق أهداف سياسية.

طبقًا لموندال، «غالبًا ما يدَّعي النقاد الغربيون أن فشل الإسلام في التحديث إنما يرجع إلى حقيقة أنه بلا إصلاح ديني. ويقال إن الإصلاح هو ما خفف من القيود الفكرية للمسيحية القروسطية، وقاد إلى تطوير الرأسمالية وظهور الفرد العقلاني باعتباره القاعدة التأسيسية في المجتمع. لقد نظر أيضًا إلى تطور البروتستانتية كأداة لعلمنة المجتمع الأوروبي. ومعًا تبلورت هذه التطورات في شكل مؤسسات سياسية دستورية وديمقراطية»[3]. ويجادل تيمور كوران Timur Kuran، سائرًا على نفس المنطق، بأن ما أدى إلى تباطؤ النمو الاقتصادي للشرق الأوسط لم يكن الكولونيالية أو الجغرافيا بقدر ما كانت المؤسسات القانونية الإسلامية بداية من القرن العاشر فصاعدًا. ومع قدوم القرن التاسع عشر، بدأ استزراع المؤسسات الاقتصادية الحديثة

MONDAL, Anshuman A. 2003. **«Liberal Islam?»** in Prospect 82 (January), pp. 28-33. (1)

BEININ, Joel and STORK, Joe (eds.). 1997. **Political Islam**: essays from Middle East (2) Report. Berkeley/LosAngeles: University of California Press, pp. 3-4; BENZINE, Rachid. 2004. **Les nouveaux penseurs de l'islam**. Paris: Albin Michel; MEDDEB, 2002; MOADDEL, Mansoor and TALATTOF, Kamran (eds.). 2002. **Modernist and fundamentalist debates in Islam**: a reader. New York: Palgrave Macmillan.

MONDAL, 2003: p.28. (3)

في الشرق الأوسط ، غير أن اقتصاده لم ينجح. ولا يشرح كوران ما الذي حدث بين القرنين الحادي عشر والثامن عشر، ولا يذكر حقيقة أن هذا الاستزراع قد حدث باستخدام العنف الإمبريالي والوحشية الكولونيالية[1].

اتضحت نظريات ماكس فيبر (1864-1920) Max Weber وبنجامين كيد Benjamin Kidd (1858-1916) عن البروتستانتية والرأسمالية وأنماط الحكومة، التي طورت نظرية كارل ماركس عن أنماط الإنتاج وتنميط مونتسكيو عن الاستبداد الشرقي، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وهي الفترة ذاتها التي تجلت فيها قوة بعض البلاد الغربية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية والمؤسسية والعلمية والثقافية، خاصة البلدان البروتستانتية مثل بريطانيا العظمى وألمانيا، وأيضًا فرنسا في الجمهورية الثالثة التي كانت شهدت زخم هيمنة الوضعية وتطبيق اللائكية. من خلال نظرياتهم، حاول فيبر وكيد (والذي كان عنصريًّا على نحو واضح) أن يبررا الوضع الواقع في زمانهم بالرجوع إلى ما اعتقدا أنه حدث مع عملية الإصلاح الديني، مستعرضين الأوضاع الماضية ومحاولين أيضًا أن يفسروا «تخلف» البلدان الكاثوليكية الرومانية.

في حقيقة الأمر، لم يتضمن الإصلاح الديني، وهو عملية تاريخية في مسيحية أوروبا الغربية، تخفيف القيود الفكرية للمسيحية القروسطية؛ لقد استهدفت الحركة التعامل مع مظالم الكنيسة الكاثوليكية في روما، كما نتج عنها عنف ديني وسياسي هائل لم ينتهِ إلا عام 1648، مع معاهدة وستفاليا التي وضعت حدًّا لحرب الثلاثين عامًا، على الرغم من استمرار العداوات الدينية مع إلغاء مرسوم نانت 1685. وفي العديد من البلدان التي شهدت الإصلاح، لم يكن من الوارد أن يكون هناك رعية للتاج أو للأمير وليس على دينه (cujus regio، ejus religio) كما أن العديد من البلدان البروتستانتية اليوم لها أديان رسمية مثل (بريطانيا العظمى، والدانمارك والنرويج وفنلندا والسويد حتى عام 2000).

طبقًا للحكمة السائدة، ليس هناك فصل بين الدين والدولة في الإسلام؛ فيؤكد

(1) KURAN, Timur. 2010. **The long divergence: how Islamic law held back the Middle East.** Princeton: Princeton University Press.

إرنست غللنر أن «الإسلام كان دولة منذ البداية»، ولقد كان هذا ما يجعل شخصيته الدينية تمثل «استثناءًا واضحًا ودراميًا» في عملية العلمنة العالمية[1]. تجزم معظم القراءات حول الأصولية الإسلامية بأنه ما دام الإسلام يدمج السياسة بالدين، فإن فكرة الدولة تنبع من المنطق الداخلي للإسلام. وعبر كل الاختلافات المعرفية، يصبح من البديهي التأكيد على أن الإسلام على النقيض من بقية الأديان لا يميز بين الدولة والدين، أو الكهنوت sacerdotium والمملكة regnum. إن فكرة الدولة الإسلامية تنبع من الطبيعة اللاهوتية للإسلام نفسه. ولا زالت هذه الحجة التي يتشاركها عدد من الأيديولوجيين الإسلاميين الكبار مثل أبي الأعلى المودودي (1903-1979) وسيد قطب من مصر (1906-1966) وهو ما يطلق عليه عرفان أحمد «إطار الدمج Fusion Framework»[2]، تشكل بطريقة أو بأخرى معظم الكتابات حول الإسلام، خاصة «الأصولية الإسلامية»[3].

(1) GELLNER, Ernest. 1992. **Postmodernism, reason and religion**. London: Routledge, pp. 5-9.

(2) AHMAD, Irfan. 2009. «Genealogy of the Islamic State: reflections on Maududi»s political thought and Islamism» **in Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.), pp. S145-S162.

(3) Examples of this position are BRUCE, Steve. 2000. **Fundamentalism**. Cambridge: Polity; HUNTINGTON, Samuel. 1996. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York: Simon & Schuster; ISMAEL, Tareq Y. and ISMAEL, Jacqueline S. 1985. **Government and politics in Islam**. London: Pinter Publishers; KRISHNA, Gopal. 1972. **«Piety and Politics in Indian Islam»** in Contributions to Indian Sociology, V. 6, n. 1 (Jan.). New Delhi: Sage Publications, pp. 142-171; LAMBTON, Ann K. S. 1988. «Introduction» in FERDINAND, Klaus and MOZAFFARI, Mehdi (eds.). **Islam: State and Society**. Oxon: RoutledgeCurzon, pp. 1 10; LAWRENCE, Bruce B. 1995. **Defenders of god: the fundamentalist revolt against the modern age**. Columbia: University of South Carolina Press; LEWIS, Bernard. 1991. **The political language of Islam**. Chicago: University of Chicago Press; LEWIS, Bernard. 1996. **«A historical view: Islam and liberal democracy»** in Journal of Democracy, V. 7, n. 2 (Apr.). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 52-63; MADAN, T.N. 2010. Modern myths, **locked minds: secularism and fundamentalism in India**. New York: Oxford University Press; VATIKIOTIS, Panayiotis J. 1987. **Islam and the state**. London and New York: Routledge; VON GRUNEBAUM, Gustave E. 1953. **Medieval Islam: a study in cultural orientation**. Chicago: University Press; WATT, William Montgomery. 1988. Islamic fundamentalism and modernity. London: Routledge; and WEINER, Myron. 1987. **«Political change: Asia, Africa and the Middle East»** in WEINER, Myron and HUNTINGTON, Samuel (eds.). **Understanding political development**. Boston: Little Brown, pp. 33-64.

وإذا كانت هذه هي الحال، إذا كان الإسلام لا يفصل بين الدين والسياسية، فأنّى لنا أن نفسر حقيقة أن ثلثيْ عدد الدول الموجودة في منظمة التعاون الإسلامي (المؤتمر الإسلامي سابقًا) هي دولة تعتبر نفسها دولًا علمانية و/ أو تفصل بين الدين والسياسة؟[1]. أو كيف لنا أن نفسر أن حقيقة أن العديد من المفكرين المسلمين مثل سيد أحمد خان (1817-1898) وشيراغ علي (1844-1895) أو شبلي نعماني (1857-1914)، قد ذهبوا إلى أن الإسلام بالفعل يفصل بين الدين والدولة، كما أنه عقديًا لا يتضمن وجود دولة إسلامية، وهو خط فكري عمل المفكر المصري الشيخ علي عبد الرزاق (1888-1966) على تفصيله، وقد قدم هذه الحجة في أعقاب إلغاء الخلافة عام 1924؟.

إن استنتاجات الإطار السابق مختلفة تمامًا وربما حتى معادية. غير أن المناهج التي استخدمت للوصول إلى هذه الاستنتاجات النسبية هي دينية؛ إذ أنها تتوافق على مركزية النصوص الدينية، خاصة القرآن الكريم والسنة النبوية (المشتملة على أقوال النبي محمد وأفعاله)، للوصول إلى استنتاجات معينة. ويقع المنهج الفيلولوجي والمعني بحل معاني الكلمات الأساسية في هذه النصوص، في المركز من هذه الاقترابات. ولعل مفهوم «الشريعة»، التي يعتقد بتطبيقها من المغرب إلى إندونيسيا، من أهم هذه الكلمات، وهي غالبًا ما تترجم إلى «القانون الإسلامي The Islamic Law»، غير أنها تعني حرفيًا في العربية «النهج أو الطريقة» وتستحضر بمعاني مجردة مفاهيم العدالة وحكم القانون.

تعاملت الأدبيات المتنامية في العلوم الاجتماعية هذه الأراضي المتجاورة والممتدة من المغرب عبر جنوب أوراسيا حتى الصين كوحدة تحليل متجانسة. ولأن مفهوم «العالم الإسلامي» هو تعبير يدل على البلدان ذات الأغلبية المسلمة، ولأن المسلمين ليسوا متواجدين فقط في الشرق الأوسط، وهو طبقًا للكلشيهات الاستشراقية هو البيئة الطبيعية للمسلمين، فقد تم صك تعبير جديد وهو «الشرق الأوسط الكبير» ليشير إلى المنطقة الممتدة من المغرب إلى أفغانستان، وفي بعض الأحيان إلى جنوب شرق آسيا.

(1) For further details, see the official website of the Organisation, **http://www.oic-oci.org/**, and the legal frameworks of each member state.

في العام 2007، تم نشر كتاب «الشرق الأوسط الكبير The Greater Middle East»[1]، بهدف تقديم دراسة مقارنة للتاريخ، ولعلاقات الدولة والمجتمع والإسلاموية والقومية والإقليمية والحرب والطاقة والصراع، وما إلى ذلك في المنطقة التي تم تحديدها باعتبارها مجموع الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وباكستان وأفغانستان وجمهوريات وسط آسيا والقوقاز. وقد سيقت عدة حجج للتدليل على هذا المفهوم وهي؛ أن بلدان الشرق الأوسط الكبير كانت جزءًا من ثلاث إمبراطوريات إسلامية عظيمة هي مغول الهند، والصفوية بفارس، والعثمانيين. وقد شهدت نتيجة لضغوط الحداثة الكولونيالية «تصنيعًا تسلسليًّا» قد شوه من علاقات الدولة والمجتمع على السواء. وقد شكل هذا الجزء من العالم فراغًا للقوى تنافست القوى الكبرى فيما بينها للاستيلاء على الوقود وموارده الأخرى[2].

في العام 2010، تم نشر أطلس شؤون الشرق الأوسط An Atlas of Middle Eastern Affairs[3]. وفي القسم «د D»، «دول الشرق الأوسط»، هناك قائمة بالدول التي تعتبر طبقًا للمؤلفين هي جزء من المنطقة، على الرغم من وجودها على أطراف المنطقة القصوى، مثل أفغانستان والمغرب: ولهاتين البلدين لغتان مختلفتان، وتقاليد دينية مختلفة، وتواريخ سياسة مختلفة، وأحوال اقتصادية مختلفة، مع ذلك يعتبران بلدان شرق أوسطيين. تردد هذه الأداة المعرفية أفكار استشراق القرن التاسع عشر عن الشرق. وجادل غيرترود بل Gertrude Bell بأن هذا يعود إلى نجاح الإدارة البريطانية في مصر وكذلك في الخليج العربي وفي الحدود الشمالية الغربية للهند، والتي جعلت من الشرق أرضًا واحدة، وإذا كانت الحملة البريطانية قد حطمت على بوابات كابول، فإن «هذا يثير امتعاض السائح الإنكليزي في شوارع دمشق»[4].

(1) AMINEH, M. Parvizi (ed.). 2007. **The Greater Middle East in global politics**: social science perspectives on the changing geography of the world politics. Leiden: Brill.

(2) For a review on this book see NOURZHANOV, Kirill. 2009. **«The Greater Middle East in global politics: social science perspectives on the changing geography of the world politics»** in Central Asian Survey, V. 28, n. 1. Oxfordshire: Taylor and Francis, pp. 79-80.

(3) ANDERSON, Ewan W. and ANDERSON, Liam D. 2010. **An Atlas of Middle Eastern Affairs**. London/New York: Routledge.

(4) BELL, Gertrude. 1958. From her personal papers, 1889-1914. London: Ernest Benn, **cited in SAID**, 1979: p. 229.

إذن، تتم معاملة مفهوم الشرق الأوسط الكبير كوجود حقيقي وفعلي، كما لو كانت هناك وحدة سياسية بين الجغرافيات القاصية عن بعضها، وكما لو كانت معرفة، ولنقل، التاريخ الطاجيكي يمكننا من فهم الأحداث في الجزائر، وكما ولو كان خبيرًا بالتاريخ الإيراني يساعده هذا على فهم الأوضاع في مصر. خلال الأحداث التي قادت إلى تنحي مبارك في مصر 2011، كان من الشائع التساؤل عما إذا كانت مصر تواجه خطر أن تصبح بلدًا ثيوقراطيًّا مثل إيران يحكمها الملالي (ولم يتساءل أحد هل إيران بالفعل ثيوقراطية، وهل من الصحيح أن الملالي هم الهيئة الوحيدة التي تحكم الدولة وتسيطر على الحكومة) ومن الصعب فهم هذا الخط من الإدراك؛ إذ أن للبلدين لغتان مختلفتان (الفارسية واللهجة المصرية من العربية)، وتقاليد دينية مختلفة (حيث مصر سنية، وإيران شيعية)، وتاريخ سياسي مختلف (حيث كانت مصر جزءًا من الإمبراطورية العثمانية، ثم وقعت تحت السيطرة البريطانية، إيران بدرجة أو بأخرى مستقلة) وفي النهاية لم يكن للعلماء أي سلطة قوية في إيران على النحو الذي يملكه ملالي إيران.

إن أحد أهداف هذا البحث هو التساؤل حول صحة الاقتراب الديني في فهم آليات السياسة والدين في الإسلام. إن تكوين العلاقة بين الدين والدولة لم يتم استكشافها على نحو كامل في العلوم الاجتماعية حتى اليوم، وذلك بسبب حقيقة أن معظم المنظرين يذهبون إلى أن الاقتصاد في الأزمنة الحديثة سيؤدي إلى خصخصة الدين والعلمنة[1]، وبالتالي لن يكون للدين أي تأثير على تكوين الدولة على نحو ملموس، وعلى الأرجح سيتوقف على قيادة الولاء الشعبي[2]. على أن هناك شكوى شائعة بين علماء السياسة المهتمين بدراسة الدين، وتتمثل في أن الشؤون الدينية قد تم تجاهلها على نحو واسع من قبل علم السياسة. ويوضح ستيفن كتل Steven Kettel أن إصدارات العلوم السياسية حول الموضوعات

(1) CASANOVA, José. 1994. **Public Religions in the Modern World**. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 11–39.

(2) TURNER, Bryan S. 1988. «Religion and State-Formation: A Commentary on Recent Debates» in **Journal of Historical Sociology, V. 1, n. 3** (September). West Sussex: John Wiley and Sons, pp. 322–33.

الدينية هي أقل بكثير من موضوعات أخرى يجرى اعتبارها مركزية بالنسبة للعلم، وتلك المقالات التي تتناول قضايا دينية، إنما تركز على عدد محدود من الموضوعات، وعلى موضوعات فرعية محددة[1].

دراسة الإسلام السياسي أو الإسلاموية

عبَّر العديد من الكتاب حول وجهة النظر القائلة في حالات عديدة: إن ما يسمى بالصحوة الإسلامية، أو الإحيائية الإسلامية مرتبطة بالنضالية الإسلامية أو الأصولية الإسلامية، وإن الحركات السياسية غالبًا ما يتم خلطها بالالتزام الديني[2].. وعبر العقود القليلة الماضية، أصبح الإسلام نقطة مرجعية للعديد من الأنشطة السياسية والجدالات والمعارضات. وقد تم تبني مصطلح «الإسلام السياسي» من قبل العديد من الباحثين وذلك لتعريف هذا الانبثاق، الذي يبدو غير مسبوق، للدين الإسلامي في المجال العلماني للسياسة، ومن ثم لتفريق هذه الممارسات عن أشكال التقوى والاعتقاد والطقوس الشخصية التي غالبًا ما تصنفها المدرسة الغربية تحت فئة «الإسلام». ويبدو أن الاعتقاد بأن النشطاء المسلمين المعاصرين يستغلون الإسلام من أجل أغراضهم السياسية، على الأقل في بعض الأحيان، أمرًا مضمونًا، فعلى الرغم من أن الأحزاب التي تضع قابليتها على أوراق اعتمادهم الإسلامية يبدو أنها تجسد هذه العلاقة الأداتية بالدين، تظل المشكلة قائمة؛ إلى أي حد يبقى التمييز بين المجالات السياسية وغير السياسية للحياة الاجتماعية قائمًا حتى اليوم؟.

هناك قدر هائل وغير محدود من المواقع الإلكترونية والمنشورات الضخمة والعديد من المشروعات عن الأصولية الإسلامية والأصوليين الإسلاميين والقضايا الخلافية والمتنازع عليها، فيما يتعلق بمصطلحي الأصولية والأصولي عندما يستخدم

(1) KETTEL, Steven. 2012. «Has Political Science ignored Religion?» in PS: **Political Science and Politics**, V. 45, n. 1 (January). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93-100.

(2) ESPOSITO, John L. (ed.). 1983. **Voices of resurgent Islam**. New York/Oxford: Oxford University Press, p. 3; NASR, Seyyed Vali Reza. 1994. **The Vanguard of the Islamic Revolution**: The Jama'at Islami of Pakistan. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, p. 81; VOLL, John Obert. 1994. **Islam: continuity and change in the modern world**. New York: Syracuse University Press (Contemporary Issues in the Middle East), pp. 3-5.

مع «الإسلام» أو «المسلم». وبالنسبة إلى جون إسبوزيتو، فإن مصطلح الأصولية الإسلامية بالرغم من استخدامه الشائع غير أن كثيرين يعتبرونه مضللًا. فالمصطلح مثقل بالافتراضات المسيحية والقوالب الغربية، ويتضمن تهديدًا أحاديًا. ومن ثم اقترح إسبوزيتو مصطلحات أكثر فائدة مثل الإحيائية الإسلامية والحركية الإسلامية، وهي مصطلحات أقل فيما تحمله من تضمينات، ولها جذور في تقاليد حركة الإصلاح السياسي والاجتماعي»[1].

واشتكي مقصود آفتاب من استخدام مصطلحي الأصولية والأصوليين في الإشارة إلى المسلمين والإسلام، ذلك لأن للمصطلحين جذورهما العميقة في التقاليد المسيحية الغربية «مصطلح الأصولية مستقى من مجموعة من المقالات المنشورة في الفترة (1910-1915) تحت عنوان «الأصول The Fundamentals» كتبها مجموعة من التبشيريين البريطانيين. وكان الهدف من هذا المجموعة ذات الاثني عشر مجلدًا تحديد أي الكنائس لا زالت سائرة على المذهب المسيحي الصحيح، وأيها حادت عنه من وجهة نظر الكتاب. ومع ذلك، فإن مصطلح الأصولي يبدو في العالم المسيحي مرادفًا لـ«الإنجيليين الحرفيين» والمبشرين التلفزيونيين. وثم، فإن تطبيق نفس المصطلح على المسلمين ليس بالأمر الصحيح أو بالعادل، وبالتالي على وسائل الإعلام أن تكف عن استخدام هذه الكلمات لوصف أي أو كل المنظمات الإسلامية أو على الأقل يجب أن تكون حريصة في استخدامها»[2].

وقبل ما يقارب العقد من ملاحظات أفتاب وإسبوزيتو، علق وليام مونتجومري وات على مصطلح «الأصولية» المستخدم في وصف الإسلام والمسلمين باعتباره أكثر ملائمة وصحة للمسيحية. وكان «وات» واعيًا بـ«أنه على الرغم من عدم دقة استخدام مصطلح الأصولية للمسلمين»، غير أنه احتفظ به في عنوان كتابه كونه أكثر مناسبة، ومستخدم على نطاق صحفي وشعبي. وقد اعترف «وات» أن المصطلح أصلًا

(1) ESPOSITO, John L. 1996. «Islamic Fundamentalism» **in Encyclopaedia Britannica**. Available at http://www.ag-afghanistan.de/funda.htm, last accessed 21/02/2012.

(2) AFTAB, Macksood. 1995. **«What Does Fundamentalism Really Mean?» in The Islamic Herald** (April). Available at http://www.themodernreligion.com/terror/deffundy.html, last accessed 21/02/2012.

هو بروتستانتي أنجلو ساكسوني، خاصة لهؤلاء الذين يعتقدون أن الإنجيل يجب أن يقبل وأن يفسر حرفيًا، والمصطلح الفرنسي العادل والأقرب لهذا المصطلح هو integrisme وهو يشير إلى حالة مشابهة، ولكن إلى اتجاه مشابه داخل الكاثوليكية الرومانية. في الإسلام، يقبل الأصوليون السنة القرآن حرفيًا، رغم وجود حالات تعبر عن كفاءات، غير أن شيعة إيران الذين يعتبرون بشكل عام أصوليون- ولا يشرح وات كيف ولماذا- غير ملتزمين بالتفسير الحرفي للقرآن».

لم يستخدم «وات» التفسير الحرفي للقرآن كأساس للتفريق بين المسلمين الأصوليين والمسلمين من غير الأصوليين، أو للتفريق بين الإسلام الأصولي وغير الأصولي، على الرغم من أن التفسير الحرفي للإنجيل هو قاعدة التفريق بين الأصوليين المسيحيين وغير الأصوليين. وفضّل «وات» وضع المسلمين الأصوليين والمحافظين والتقليديين في فئة، ووضع المسلمين الليبراليين في فئة أخرى. وهاتان الفئتان مختلفتان إذ أن الأولى التي تضم الأصوليين والمحافظين والتقليديين ترى قبول وجهة نظر التقليدية للعالم وأن تحافظ على وجودها، فيما أن الليبراليين هم مسلمون يرون أن وجهة النظر التقليدية تحتاج إلى تصحيح في بعض جوانبها[1].

ربما تبدو «الإسلاموية» و«الإسلام السياسي» و«الحركية الإسلامية» و«الأصولية الإسلامية» مصطلحات أكثر شعبية يُحال إليها، بيد أن كلها مصطلحات إشكالية، ليس فقط لكونها تمثل محاولات الغرب لتشخيص ظاهرة معقدة بإيجاز حيث لا يوجد اتفاق موحد حول مصطلح في اللغة العربية. وبالتالي قرر الكثيرون استخدام مصطلح الإسلاموية نظرًا لما يحتويه من أفكار عامة وشيوع استخدامه في النطاق العام[2].

مثلت العلاقات بين الدول والمؤسسات، والمجتمعات الدينية بؤرة الاهتمام منذ

(1) WATT, 1988: p. 2.

(2) On the diversity of designations with which those phenomena are called see MITCHELL, Jennifer and HASHMI, Arshi Saleem. 2005. **Islamism and Islamist Movements: a resource guide**. The Middle East Institute/George Camp Keiser Library, Introduction; MOADDEL, Mansoor and KARABENICK, Stuart A. 2008. **«Religious fundamentalism among young Muslims in Egypt and Saudi Arabia»** in Social Forces, V. 86, n. 4 (June). Chapel Hill: The University of North Carolina Press, pp. 1-4; and SHEPARD, William E. 1987. **«Islam and ideology. towards a typology»** in International Journal of Middle East Studies, V. 19, n. 3 (August). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 307-335.

قرن وما يزيد في المنطقة التي يطلق عليها الشرق الأوسط، والمجتمعات الإسلامية، مع سيادة الاعتقاد أن الإسلام لا يحتوي على مؤسسة كنسية، وأنه يغطي كل المجالات بما في ذلك القانون والدولة، وأن الدولة والأمور الدينية أمر واحد وتمثل الشيء نفسه، وأن الدولة والسلطة الدينية متجسدة في الشخص ذاته، وهي نظرة لا تزال شائعة حتى في العالم الأكاديمي[1].

يقول إيرا إم. لابيدوس أنه، خلافًا لما هو شائع، فإن هناك تمييزًا بين الدولة والمؤسسات الدينية في المجتمعات الإسلامية، وهذا ما تدل عليه البراهين التاريخية حيث لا يوجد نموذج واحد لكل الدول والمؤسسات الدينية، ولكن كل منها كان يتنافس مع الآخر. وفي كل نموذج هناك غموض فيما يتعلق بتوزيع السلطة ووظائف كل مؤسسة والعلاقات فيما بينها[2].

بالنسبة إلى محمد أركون، «في كل المجتمعات المعاصرة، المتقدمة والمتخلفة، فإن الجدال الأكثر تكرارًا هو التنافس وربما المعارضة بين النموذج العلماني والديني في بناء الحياة السياسية الأفضل، وإيجاد الحكومة الأكثر إفادة وضمانًا لأمن مواطنيها»[3].

وطبقًا لجون إل. إسبوزيتو، «فإن كل ديانات العالم في أصولها وتطورها التاريخي كانت تشتمل على طرق شاملة للعيش. وعلى الرغم من أن العلاقة بين الدين بالسياسة تتنوع، من حيث وجود أديان تعتبر نفسها طرقًا للحياة بالتأكيد القوي على الجماعة إلى جانب الحياة الشخصية... وترجع الأفكار الحديثة عن الدين إلى عصر ما بعد التنوير في الغرب، وقد تم قبول التعريف المقيّد للدين من قبل المؤمنين وغير المؤمنين في الغرب على حد سواء. وبالتجرد من الحس التاريخي يفهم البعض أن مصطلح الدين كما هو معروف ومفهوم اليوم باعتباره تفسيرًا حديثًا وغربيًا له. وبالتالي أخذ الغرب في وضع لاحقة «ism» أمام النظرة الدينية الأخرى. وقد لحق

(1) **ESPOSITO**, 1983: pp. 3-5.

(2) LAPIDUS, Ira M. 1996. **«State and Religion in Islamic Societies»** in Past and Present, N. 151 (May). Oxford: Oxford University Press, pp. 3-27, and also FULLER, 2003: pp. 32-33.

(3) ARKOUN, Mohammed. 2006. **Islam: to reform or to subvert?** London: Saqi Books, p. 260.

المسيحية واليهودية تسميات جديدة للهندوسية والبوذية والمحمدية» ومن ثم تم تصنيف ودراسة وإصدار أحكام بشأن وظائف التقاليد الدينية، وذلك بمعايير غربية حديثة، ومعايير علمانية ما بعد التنوير وذلك الفصل بين الكنيسة والدولة» وهى فكرة غربية حديثة أيضًا[1].

بالنسبة إلى نيكدي كيدي[2]، فإن الهوية المتقاربة المفترضة للدين والسياسة في الإسلام هي أسطورة إيمانية أكثر منها حقيقة واقعة طبقًا لمعظم مسار التاريخ الإسلامي. ومن المعتقد به على نطاق واسع أن الإسلام والسياسة متداخلان في كل المجالات والعصور، باستثناء جزئي في القرن الأخير، تهمش هذه النظرة من العلاقات القريبة بين الدولة والكنيسة، في التقاليد الأرثوذكسية الشرقية في الغرب ما قبل الحداثي، وذلك مع وجود فروق بين الأراضي المسيحية والإسلامية، وكيفية ووقت وصول كل منهما إلى الحداثة. وفي الممارسة الفعلية، على الرغم من الاستشهاد المتوتر بدور القانون الروماني، ووجود علاقة واضحة بين الدولة والكنيسة في الغرب. إلا أن هناك العديد من مستويات التشابه بين الإسلام والمسيحية فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة في العصور ما قبل الحديثة. فبعد فترة الخلفاء الراشدين الأولى، والتي امتدت بين وفاة النبي محمد عام 632م، حتى عام 661م، كان هناك عدد من الأسر الخلافية السياسية والتي عملت على تعيين الخلفاء، وكسرت القواعد الدينية عندما أرادت. وقد ساهمت جماعة العلماء جزئيًا في إنشاء المدارس القانونية، وخلق مجال مستقل نسبيًا عن هؤلاء الحكام الزمنيين، غير أن هذه القواعد الحاكمة لم يكن للعلماء القدرة على إنفاذها على الحكام. وقد نما استقلال العلماء عن السيطرة الدينية في الوقت الذي حاز فيه القادة العسكريون والقبليون القوة. أدى العديد من الكتاب النصيحة للحكام على ضرورة تقوية الدين، غير أن هذه النصيحة كانت براغماتية ولم

---

(1) ESPOSITO, John L. 1999. **The Islamic threat: myth or reality**? New York/Oxford: Oxford University Press, p. 258; see also BURGAT, François. 1996. L»islamisme en face. Paris: Éditions La Découverte [edition used Que islamismo aí ao lado? Lisboa: Instituto Piaget (Crença e Razão nº23), 1999, pp. 229-230].

(2) KEDDIE, Nikki R. 1994. **«The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism»** in Comparative Studies in Society and History, V. 36, n. 3 (Jul.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 463-66.

تكن نصيحة حقيقية لجعلهم مسلمين صالحين[1]. وهناك آراء شبيهة حول الفصل الجوهري بين الدين والسياسة يمكننا إيجادها عند عدد من الكتاب مثل «لابيدوس»[2] وسامي زبيدة[3] ونزيه الأيوبي[4] وإيمانويل سيفان[5] وعزيز أحمد. وبالنسبة لهؤلاء، فإن فكرة الإسلام دين وسياسة (دولة) فكرة قابلة للأخذ والرد، حتى في العصور الوسطى كانت القضية مطروحة[6]، مثل الآراء المتعارضة لابن تيمية (1263-1328م) والغزالي (1058-1111م). وفي الخمسينيات، أوضح هاملتون جيب أن المفكرين السياسيين المسلمين كانوا على وعي بالفصل بين الدولة والدين، واعترفوا بوجود مجال مستقل للنشاط الديني والتنظيم[7].

بالنسبة إلى محمد أركون، فإن العلمانية مضمنة بوضوح وضمنيًا في الخطاب القرآني، وفي الخبرة التاريخية لمرحلة المدينة، وأن الدولتين العباسية والأموية كانتا علمانيتين في أساسها الاجتماعي والأنثروبولوجي وفي نشأتها العسكرية وتمددها، وممارستها الإدارية وخطاب شرعيتها الأيديولوجي. وقد ساهمت الجهود الفقهية واللاهوتية التي طورها العلماء في أن تخفي وراءها لغة دينية ومصطلحات تقديسية وترسانة أدبية، الأساس العلماني الأيديولوجي لما يسمى السياسة والحكم «الإسلامي».. وكل هؤلاء الباحثين من المسلمين وغير المسلمين الذين يبحثون اليوم

---

(1) See, for an example, AL-MULK, NIZAM. 1978. **The Book of Government or Rules for Kings**. London: Routledge and Kegan Paul.

(2) LAPIDUS, 1975.

(3) ZUBAIDA, Sami. 1989. **Islam, the People and the State**. London: Routledge; and more recently his Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East. London: I.B. Tauris, 2010.

(4) AYUBI, Nazih N. 1991. **Political Islam: Religion and politics in the Arab World**. London: Routledge.

(5) SIVAN, Emmanuel. 1985. **Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics**. New Haven: Yale University Press.

(6) AHMAD, Aziz. 1962. **«Trends in the Political Thought of Medieval Muslim India»** in Studia Islamica, N. 17. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 121-130.

(7) GIBB, Hamilton. 1955. **«Constitutional Organization»** in KHADDURI, Majid and LIEBESNY, Herbert J. (eds.). **Law in the Middle East. Origins and development of islamic law**. Washington, D.C.: Middle East Institute, pp. 3-27. We have used a reprint from 2008 by The Lawbook Exchange, Ltd.; see also LAPIDUS, 1975: pp. 363-385; and NASR, 1994: pp. 15-16.

قضية أن هناك تشويش في العلاقة بين الإسلام والسياسة، فإن الإسلام غير معني بهذه القضية، قضية العلمانية لأنه - على عكس المسيحية - لم يطور نظامًا دينيًّا إكليركيًّا، تحت قيادة الكنيسة بغض النظر عن الحقيقتين التاريخيتين والسوسيولوجيتين. يعتبر هذا حظرًا للاستقلال الروحي من الأعلى (من قبل الدولة)، ومن الأسفل (المؤمنين العاديين الذين تحولوا إلى قديسين في الأخويات) التي بدأت في العام 661 واستمرت حتى اليوم، وكانت أغلب النظم السياسية التي نشأت في مرحلة ما بعد التحرر من السيطرة الكولونيالية في المجتمعات الإسلامية كانت علمانية بفعل الأمر الواقع، بمعنى تبنيها لحزم قانونية تشريعية، وإجراءات حكومية، و«بنى هيراركية» إدارية وممارسات مستمدة من نماذج الفكر الغربي الليبرالي أو الشرقي الاشتراكي ومؤسساته[1].

مع ذلك، ظلت الرؤية التقليدية قوية، دائمًا ما تم ترديد أن الإسلام دين ودنيا، وتضمن هذا في الأيديولوجيا الإسلامية أن أبعاد السلوك الدينية والاجتماعية متكاملة. هذا الترديد الدائم لكون الإسلام دين ودولة، إنما يعود إلى رد فعل الدوائر الإسلامية على قرار إلغاء الخلافة عام 1924م، في الوقت الذي كانت تعاني فيه المجتمعات الإسلامية من التقسيم تحت تأثير الكولونيالية الغربية. وفي العام 1925، نشر شيخ من جامعة الأزهر ويدعى علي عبد الرازق (1888-1966م) كتابًا جدليًّا وهو (**الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**)[2] وفيه ناقش أن الإسلام كان رسالة ولم يكن حكومة، ودينًا لا دولة. على الرغم من وجود إشارات مبكرة على هذه الفكرة في كتابات السوري عبد الحميد الزهراوي (1855-1916)[3] غير أن الأسلوب الواضح والصادم لعبد الرازق وكتابه لم يكن مسبوقًا، وأثار ردة فعل قوية وقد زاد من حدة النقاش حول الموضوع حتى اليوم.

---

(1) **ARKOUN**, 2006: pp. 261-263.

(2) AL-RAZIQ, Ali Abd. 1925. **Al-Islam Wa Usul Al-Hukm: Bahth Fi-l Khilafa Wa-l Hukuma Fi-l Islam** (Islam and the Foundations of Governance: Research on the Caliphate and Governance in Islam). [Spanish translation used: El Islam y los fundamentos del poder. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2007].

(3) For further information on al-Zahrawi see MOUBAYED, Sami M. 2006. Steel & silk: **men and women who shaped Syria**, 1900-2000. Seattle: Cune Press, pp. 398-99.

وكان مفكرون مثل حسن البنا (1906-1949) والمودودي وسيد قطب الذين قد عاصروا إسقاط الخلافة هم من أعاد تعريف الفكرة القائلة بأن الإسلام دين ودولة في الوقت نفسه، وذلك باعتقاد أن الدولة التي بناها الرسول ﷺ وأصحابه في المدينة كانت وحدها الدولة الإسلامية، وأن هذه الدولة بالإمكان إعادة إنتاجها في العالم المعاصر[1].

عبد الرزاق أحمد السنهوري (1895-1971) المشرع البارز والذي قام بوضع القوانين المدنية المصرية والعراقية وغيرها بطريقة تجمع بين الشريعة والمبادئ الأوروبية، بالكاد استطاع أن يتجاهل الجدل حول قضية إسقاط الخلافة. وفي كتابه الخلافة Le Califat[2] دعا إلى خلافة جديدة تقوم على جمعية عامة مكونة من وفود من كل البلدان والجماعات الإسلامية في العالم. وعلى الرغم من أن السنهوري كان علمانيًّا تقريبًا (أو إسلامويًّا ثقافيًّا)، فإن الكاتب المعاصر محمد سعيد العشماوي يؤكد أن السنهوري هو من صك شعار «الإسلام دين ودولة» في مقال كتبه عام 1929م[3].

كما يتبين مما سبق، فإن آراء الباحثين حول العلاقة بين الدين والسياسة أو الدولة في الإسلام عبر التاريخ وحتى اليوم قد اتسمت بالتنوع الشديد. ومن بين هذا التنوع في الآراء والرؤى، هل سيكون من الممكن أن نعرض لإجابة واحدة حول دور الإسلام في العملية السياسية؟ ومن ثم يصبح هذا التساؤل موضوعًا آخر للبحث لاستكشاف كيف فكر، ويفكر المفكرون المختلفون في هذا الدور وتحت أي ظروف.

(1) CAMPANINI, Massimo. 2007. **«O pensamento político islâmico medieval»** in PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org.). O islã clássico: itinerários de uma cultura. São Paulo: Editora Perspectiva, pp. 261 and 280; CHARFI, Abdelmajid. 2005. Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'islam. Available at http://nawaat.org/portail/2005/02/05/pouvoir-politique-et-pouvoir-religieux-dans-lhistoire-de-lislam/, last accessed 21/02/2012; ESPOSITO, 1983: pp. 9-10; ZUBAIDA, 1989.

(2) AL-SANHURI, Abd al-Razzaq Ahmad. 1926. **Le Califat, son évolution vers une société des nations orientales**. Paris: Paul Geuthner.

(3) For further details see WIELANDT, Rotraud. 2003. **«Is the unity of religion and state a sine qua non condition in Islam?»** in MUNAVVAROV, Z. I. and SCHNEIDER-DETERS, W. (eds.). Islam and the Secular State. Tashkent: International Fund of Imam al-Bukhari and Friedrich Ebert Foundation, p. 204, footnote 5.

دراسة الإسلام في جنوب آسيا، لماذا؟

في هذا البحث سيكون التركيز على كيف فكر مفكرون مختلفون في الدولة، ودور الإسلام ودور الشريعة في تكوين وتنظيم الدولة، خاصة مع تفاعلهم مع مفهوم «الدولة الأمة» والذي تطور في القرنين التاسع عشر والعشرين، كتعبير عن الحداثة السياسية. يبلغ عدد مسلمي جنوب آسيا حوالي 400-500 مليون أكثر أو أقل من هذا، وهم موزعون بين باكستان والهند وبنغلاديش، وهناك مسلمون في جنوب آسيا أكثر من أي منطقة أخرى في العالم. وبعد الثورة الكبرى أو ثورة السباهي عام (1857-1858م) وعلى الرغم من أن المنتفضين في أغلبهم كانوا من الهندوس، فإن الإمبراطور المغولي الأخير بهادر شاه ظافر (1775-1862)، قد تعرض للمحاكمة من قبل البريطانيين واتهم بكونه وراء مؤامرة إسلامية دولية تمتد من إستانبول ومكة وإيران، حتى جدران القلعة الحمراء في دلهي. وقد هزمت الثورة، ونفي الإمبراطور في بورما حيث توفي عام 1862، وأصبحت الهند قانونيًّا تحت الحكم البريطاني[1].

وفي الفترة بين 1857 و1947، شهدت شبه القارة الهندية تحولات هامة خاصة على المستوى السياسي، وكان أحد أهم نتائج ثورة السباهي أنها أنهت التفوق السياسي للإسلام في المنطقة، وأنهت حكم سلالة المغول والتي أنشأت دولتها في الهند منذ 1526، وأحلت الحكم البريطاني محل الحكم الإسلامي. ولتقدير أهمية هذا الحدث، يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار حقيقة أنه حتى في أيامنا هذه، تعقد المقارنات

(1) For a detailed account on the origins, causes and consequences of the Revolt see DALRYMPLE, William. 2007. **The last mughal: the fall of a dynasty**, Delhi, 1857. London: Bloomsbury.

-For a general overview on the Mughal India see ALAM, Muzaffar and SUBRAHMA YAM, Sanjay (eds.). 1998. **The Mughal state**, 1526-1750. Delhi: Oxford University Press; ALAM, Muzaffar. 2006. **«A Muslim State in a Non-Muslim Context: the Mughal Case»** in Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft. Conference at the Moynihan Institute of Global Affairs. Available at http://thecollege.syr.edu/depts/RaySmith/protect/MuzaffarAlam.doc,lastaccessed30/01/2009; ERALY, Abraham. 2004. **The Mughal throne: the saga of India**'s great emperors. London: Phoenix; GASCOIGNE, Bamber. 1998. **The Great Moghuls**. London: Constable; and RICHARDS, John F. 1998. **The Mughal Empire**. Cambridge: Cambridge University Press (The New Cambridge History of India I-5).

مع المواقف والأحداث المعاصرة[1]. ويجب أن نتذكر أيضًا أن شرق أفغانستان في تلك الأيام كان جزءًا من إمبراطورية المغول، وقد حددت لجنة بريطانية بقيادة السير إدوارد ديوراند عام 1893 من جهة واحدة خط حدود الهند البريطانية مع أفغانستان على امتداد ممر خيبر. وقد عرفت هذه المسافة الممتدة عبر ألفين وأربعمائة كيلومتر باسم خط ديوراند، وهو الخط نفسه الذي يرسم الحدود الحالية بين باكستان وأفغانستان. على الرغم من أن المناطق المقابلة من النفوذ كانت في هذه الأيام حقيقة سياسية، إلا أن خط ديوراند قد أكد على الانفصال السياسي الحالي. وقد فرق هذا التقسيم بين العديد من قبائل الباشتون وقوض أي إمكانية لوحدة هذه القبائل وتطلعاتها المستقبلية نحو تكوين باشتونستان (أرض الباشتون) المستقلة والتي كان بالإمكان تحقيقها في المنطقة الواقعة بين نهر الإندوس وجبال هندو كوش. وفي الوقت نفسه وضع هذا التقسيم الحدودي بذور النزاعات الحدودية المستمرة بين أفغانستان وباكستان، والتي ثارت منذ نشأة الأخيرة نتيجة تكوين أغلبية المسلمين دولة لهم بعيدًا عن هيمنة الهندوس على الهند عام 1947م[2].

على الرغم من أن الاقتراب السائد في دراسة الإسلام يتعامل مع شخصيته العربية باعتبارها أمرًا محوريًا، فإن المسلمين في هند ما قبل التقسيم قد مثلوا أكبر تجمع للمسلمين في العالم، وغالبًا ما يتعرض التأثير السياسي والفكري لمسلمي جنوب آسيا على بقية العالم الإسلامي للإهمال. وربما كانت التطورات السياسية والروحية الهامة التي حدثت في الإسلام لها جذورها أو ازدهرت في جنوب آسيا. وقد لعب المسلمون في هذه المنطقة أدوارًا هامة في التاريخ العالمي للإسلام، بما في ذلك دور الإسلام في المرحلة الكولونيالية، ودوره في مقاومة الحكم الكولونيالي، والتصدي الفكري له. والحوار معه ومع الفكر الغربي. وقد تم إنشاء باكستان على وجه الخصوص من أجل أن توفر وطنًا لسكان جنوب آسيا من المسلمين، وقد شاهد العالم

(1) For an example see MALIK, Salahuddin. 2008. 1857: **War of Independence or a Clash of Civilizations**? British Public Reactions. Oxford: Oxford University Press.

(2) For further details, see SAIKAL, Amin. 2010. «Afghanistan and Pakistan: The Question of Pashtun Nationalism?» in **Journal of Muslim Minority Affairs**, V. 30, n. 1. London: Routledge, pp. 5-17.

أجمع من مسلمين وغير مسلمين محنها وأزماتها عبر الخمسة والستين عامًا الماضية. ويشكل المسلمون أكبر أقلية في الهند، ذات علاقات مضطربة بالأغلبية الهندوسية، وشهد القرن المنصرم العديد من الأبحاث والكتابات الكبيرة باللغة الإنكليزية عن الإسلام في جنوب آسيا، قد صنفها باحثون من المسلمين وغير المسلمين[1]. بمناسبة الذكرى المائة والخمسين للثورة الكبرى في الهند عام (1857-1858) والتي حلت في العام (2007-2008)، تولدت الكثير من المعرفة حول أوجه الحرب الجديدة، وكذلك آثارها الرجعية على التأريخ اللاذع غالبًا للصراع[2]، ولا زال هناك العديد من المسلمين حتى اليوم يعتقدون أنه كان يجب على البريطانيين أن يعيدوا الحكم للمسلمين عند استقلال الهند عام 1947[3].

ويوضح إقبال سنج سيفيا Iqbal Singh Sevea[4] أن الفترة الواقعة بين عام 1857 عام ثورة السباهي، وعام 1947 عام إعلان استقلال الهند وتقسيمها إلى دولتين، شهدت ازدهارًا في الفكر الإصلاحي الإسلامي، وهو ما أثار جدالًا مكثفًا عبر كل الهند وخلق نقاشات حول القضايا المعاصرة مثل؛ وضع المرأة، ودور الدين في السياسة أو نهاية الخلافة. وفي الفترة نفسها، شهد العالم بمجمله أحداثًا عظيمة، والتي أثرت على الهند والعالم الإسلامي، والذي كان في غالبه تحت الحكم الكولونيالي الأوروبي. وخلال هذه الفترة التي يرتكز فيها النطاق الزمني للبحث، شهد مسلمو الهند سيطرة البرجوازية على المجال العام كجزء من النخبة التي حاولت أن تستخدم الصحافة كطرق لإعلام الرأي العام، ومناقشة أوضاع المسلمين وقيادة الإصلاحات الدينية والاجتماعية.

(1) For further details on Islam in South Asia see GABORIEAU, Marc. 2007. Un autre Islam: Inde, Pakistan, Bangladesh. Paris: Albin Michel; MALIK, Jamal. 2008. **Islam in South Asia: a short history. Leiden: Brill**; and TAYLOR, David (ed.). 2010. **Islam in South Asia**. Oxford: Routledge.

(2) ANDERSON, Clare. 2007. **Indian Uprising of 1857-8: Prisons, Prisoners and Rebellion**. London: Anthem Press; and PATI, Biswamoy (ed.). 2007. **The 1857 Rebellion**. Oxford: Oxford University Press.

(3) BAKER, Aryn. 2007. «Beyond faith» in **Time**, August 13, pp. 22-29.

(4) SEVEA, Iqbal Singh. 2006. **«Islam, State and Modernity: Muslim Political Discourse in Late 19th and Early 20th century India»** in IDSS Working Paper Series, n. 115. Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies.

يرى جون أوبرت فول «أن العالم الإسلامي واجه تحديًا كبيرًا خلال القرن التاسع عشر تمثل في أن الدول والاقتصاديات الأوروبية أصبحت تلعب دورًا متزايدًا في تحديد مجريات الأمور، سواء على المستوى العالمي أو داخل المجتمعات الإسلامية ذاتها. وبنهاية ذاك القرن، كانت العديد من الأراضي الإسلامية تحت السيطرة الأوروبية المباشرة، فيما كانت بقية العالم الإسلامي تحت الهيمنة الغربية (..) في هذه الأثناء كان التفاعل الإسلامي الغربي له ثماره التعاونية، غير أن النغمة السائدة في القرن التاسع عشر كانت نغمة الصراع بديلًا عن الشراكة، وهو ما أدى إلى سيادة ترتيبات الهيمنة والتبعية. ومن ثم كان سياق الخبرة الإسلامية في الغالب نضاليًّا، فكانت التقنيات والأفكار الغربية تُرى في تنافس مع المثاليات الإسلامية. ومن وجهة النظر الإسلامية الصلبة، كان التكيف مع الغرب يعطي مظهر الاستسلام له، ولم يبلغ القرن التاسع عشر نهايته حتى أنتجت الجهود المبذولة تكيفية إسلامية. وكان جزءًا من المشكلة بالنسبة للمسلمين هو وعيهم بأن القوة الغربية المتزايدة، والشعور بأن قوة الأفكار والمؤسسات الحديثة كانت نوعيًّا مختلفة لمصادر القوة الإسلامية. ذلك أن الخبرة الإسلامية كانت تقوي الاعتقاد بأن الله يقف إلى جانب هؤلاء الذين يتقونه ويعملون صالحًا، فكانت القوة المادية الرئيسة التي يقف عليها الغرب تشكل تحديًا خطيرًا لهذا الاعتقاد. (..) ومع تنوع الخبرات الإسلامية في القرن التاسع عشر، هناك العديد من الاتجاهات التي يمكننا تمييزها؛ فكان هناك اتجاه يمثل استمرارًا لجهود القرن الثامن عشر، والتي مثلت إلهامًا لحركة إسلامية نشيطة في العديد من المناطق، فيما كانت هناك جهود أخرى استهدفت استخدام التقنيات الغربية من أجل خلق بنى دولة قوية وذات فاعلية. غير أن الاتجاهين قد حققا نجاحًا محدودًا في مواجهة السيطرة الغربية المتزايدة، وعندما أصبحت هذه الحقيقة ماثلة للعيان، تولدت جهود لإعادة تعريف الإسلام بما يتناسب مع التحديات الجديدة، وبالتوازي مع إعادة التعريف هذه، تطورت أنشطة أخرى تواءمت في بعض الأحيان أو تصادمت في أحيان أخرى مع المشاعر الإسلامية، هذه الأنشطة تتضمن اتجاهات علمانية أكثر وضوحًا أو إصلاحًا جذريًّا أو قومية»[1].

---

(1) VOLL, 1994: pp. 84-85.

وعلى نفس الخط الفكري، يقول جون إسبوزيتو: «على الرغم من أن الإصلاح الإسلامي الحديث غالبًا ما يقدم باعتباره ردًا على تحدي الغرب، ففي حقيقة الأمر فإن جذوره هي إسلامية (التقاليد الإحيائية) وغربية (الرد على الكولونيالية الغربية). والإسلام يمتلك تقاليد غنية وقوية من التجديد والإصلاح. وعبر العصور السابقة، قد شرع الأفراد والهيئات في تجديد المجتمع في أوقات الضعف والانحدار، وذلك كرد على الفجوة الظاهرة بين المثالية الإسلامية وواقع حياة المسلمين، وهو ما يعني في كل الأحوال العودة إلى الإسلام أو الأصول: القرآن، سيرة النبي، وسيرة جماعة المسلمين الأولى، وهو ما قدم نموذج الإصلاح الإسلامي»(1).

منذ منتصف القرن الثامن عشر، حاول أفراد وحركات إصلاح وتجديد الإسلام، في سياق البيئة التي تعمل فيها. وخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت هناك حركات وأفراد ناشطة عبر العالم الإسلامي مثل المهدي في السودان، والسنوسي في ليبيا، والوهابية في الجزيرة العربية، والفولاني في نيجيريا، وشاه ولي الله في الهند. وكانت هذه الحركات مدفوعة بعوامل داخلية وخارجية من أجل مواجهة التدهور، والذي اعتبر أن سببه الرئيس موجود في داخل العالم الإسلامي، ولمواجهة التمدد الأوروبي، الذي كان يغزو ويهزم ويستعمر في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين(2).

وطبقًا لنيكي كيدي، فإن الثورات ذات الطابع الديني أو التي تحمل أيديولوجيا دينية كان لها تاريخ طويل عبر العالم الإسلامي، وشائعة في القرون الأولى من تاريخه، وأصبحت متكررة فيما بعد، غير أن أصبح لها طابعًا إحيائيًا منذ القرن الثامن عشر. ويمكن قراءة هذه الثورات من ثلاثة أوجه، الأول: هو تفاعلها مع الغرب بطرق مختلفة، على الرغم أن هذا لم يكن قضيتها الأولى، ثم كونها ما

(1) ESPOSITO, 1999: p. 47; VOLL, John Obert. 1983. «**Renewal and reform in Islamic history: tajdid and islah**» in ESPOSITO, John L. (ed.). 1983. Voices of resurgent Islam. New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 32-47.

(2) ESPOSITO, 1983: p. 14; ESPOSITO, 1999: pp. 47-8; KURZMAN, Charles (ed.). 2002. **Modernist Islam**, 1840-1940: a sourcebook. Oxford: Oxford University Press, pp. 3-27; VOLL, 1994: pp. 29-31.

قبل كولونيالية، أي: باعتبارها مقاومة مبكرة للاستعمار، والثالث: هو الإحياء الإسلامي الحديث[1].

في الهند، وضع الإصلاح قدمًا على يد شاه ولي الله الدهلوي (1702-1762م) والذي عاش في مرحلة ضعف إمبراطورية المغول. وقد كانت أعماله ونظرياته على جانب كبير من التأثير على من جاء بعده من مفكرين وحركات إسلامية، اعتبروا أنفسهم ورثته الروحيين، على الرغم من أن كثيرًا منهم كانوا مختلفين فيما بينهم وفي أحيان كثيرة ذوي مشارب إصلاحية مختلفة كليًّا. وكان مفهومه عن الاجتهاد على وجه الخصوص على قدر كبير من الأهمية، وكان له تأثير عميق على الحركات التي سعت إلى إحداث إصلاح إسلامي يهدف إلى استعادة العصور الذهبية المثالية، وعصر النبي والصحابة. غير أن الأفكار والخطابات تنوعت طبقًا لكل مفكر وكل حركة، وهو الأمر الذي يمكننا ملاحظته حتى اليوم بين مختلف الحركات الإسلامية، والحركات التي تعتبر أن الإسلام هو مصدر الهوية[2].

أحد المفكرين الذين قدموا أطروحات حول إصلاح الإسلام كان السيد أحمد خان (1817-1898م) وهو الرمز المؤسس لحركة عليكرة. وبعد أحداث 1857/ 1858، توصل السيد أحمد خان أن على المسلمين في الهند أن يتواءموا مع البريطانيين، وأن يستخدموا التعليم الحديث في تحسين أوضاعهم. وقد كان لهذا الخطاب تأثيره على كثيرين من بينهم «شيراغ علي» الذي دافع عن فكرة أن الإسلام يفصل بين الدولة والكنيسة، ومحمد إقبال الذي أثر بدوره على السيد أبي الأعلى المودودي، وعلي شريعتي (1903-1977). وقد كان المودوي معاديًا شرسًا للبريطانيين وداعمًا لقيام دولة إسلامية، وقد كان لأعماله الأثر الكبير في تشكيل أفكار سيد قطب الأيديولوجي

(1) It is interesting to note that in Hinduism, in this same period, there were many movements and thinkers who theorised about Hinduism in political terms and tried to conceptualise, with a modern language, the notion of a Hindu nation, through movements of reform proposed by figures like Rammohun Roy (1772-1833), Swami Vivekananda (1863-1902), Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) and Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966). For further details see SEN, Ronojoy. 2008. «**Tonos de azafrán: el hinduismo político**» in Vanguardia dossier, n. 27 (Abril-Junio). Barcelona: La Vanguardia Ediciones, pp. 46-51.

(2) BURGAT, 1999: pp. 104-110; and ESPOSITO, 1999: pp. 15-17 and 128-129.

الإخواني المصري. أما علي شريعتي والذي ثار على نهج إقبال في نقد الماركسية وتقديمه للإسلام باعتباره الحل الأمثل للمشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المعاصرة، فكان له تأثيره الواضح على الثورة الإيرانية 1978/ 1979[1].

دراسة الدولة في السياق الإسلامي

طبقًا لنزيه الأيوبي، ونادر هاشمي، وعمران قرشي، فإن تحديد ماهية العلاقة الصحيحة بين الإسلام والدولة تمثل تساؤلًا مركزيًا وعصيًا عن الإجابة. ومن بين الأسئلة العديدة في هذا الصدد، ما إذا كانت النصوص المقدسة الموحى بها كما هي في حالة القرآن هي المصدر الرئيسي والحصري للشرعية أم لا؟، وما إذا كان من حق الحكومة أن تفرض مذهبًا معينًا أم لا؟. وقد شهدت الحركة الإسلامية صعودًا في الآونة الأخيرة، على النحو الذي تعكسه الانتخابات في الدول العربية، وعلى الرغم من اختلاف وتنوع هذه الحركات طبقًا لظروف كل منها داخل بلده الأصلي، فإنها جميعًا تشدد على أولوية الشريعة، على رغم من تباين تفسير كل حركة لها. ويجب وضع فكرة «الدولة الإسلامية» في سياق الفشل الواسع لدولة ما بعد الاستعمار ذات الأغلبية المسلمة، وعلى الرغم من وجود استثناءات ناجحة مثل تركيا وإندونيسيا، فإن أغلب الدول الإسلامية تعاني من تفشي الفساد والمحسوبية والسلطوية، ودرجات مختلفة من القمع السياسي. في هذا السياق تبدو فكرة «الدولة الإسلامية» أكثر جاذبية. وفي الأوقات التي تنبني فيها الهوية السياسية للمسلمين على أساس معارضة ورفض للغرب الذي يقوم بدعم الديمقراطية الليبرالية في الوقت الذي يمارس سياسة عدوانية تجاه مصالح العالم الإسلامي، فإن هذا سيولد هوية سياسية إسلامية رجعية، وسيستتبع تكوين هذه الهوية دعم الفكرة المجردة للدولة الإسلامية في مقابل النماذج الغربية[2].

---

(1) SHARI»ATI, Ali. 1980. **Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique**. Berkeley (California): Mizan Press.

(2) AYUBI, Nazih N., HASHEMI, Nader, and QURESHI, Emran. 1995. **«Islamic State»** in ESPOSITO, John (ed.). The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 2, pp. 318-325. Available at the Oxford Islamic Studies Online, http://www.oxfordislamic-studies.com/article/opr/t236/e0394, last accessed 08/02/2011.

في تقييم كوينتن سكنر لاستخدام هوبز لمصطلح الدولة للتدليل على المصدر الأعلى للسلطة في شؤون الحكومة المدنية، فإن هذا الاستخدام كان علامة مؤشرة يمكن النظر إليها باعتبارها نهاية مرحلة من تاريخ النظرية السياسية، وبداية مرحلة أخرى هي المألوفة، حيث أعلن عن نهاية التعبير عن السلطة العامة وتحليلها من خلال مفاهيم أكثر شخصية وكاريزماتية مؤشرة على رؤية أكثر تبسطًا وتجريدًا للسيادة باعتبارها قوة غير مشخصنة، وهي الرؤية التي سادت مذّاك وتجسدت في استخدام المصطلحات المعبرة عن الدولة مثل (etat, stato, staat, state)[1].

ترى باربرة جودوين[2] أن مصطلح الدولة هو مصطلح جديد نسبيًا في الجدالات السياسية، فحتى القرن التاسع عشر، فضل المفكرون السياسيون أن يستخدموا تعبيرات مثل (الكومنولث، المجتمع السياسي، السلطة ذات السيادة، الحكومة) للتأشير على ما أصبح يعرف حاليًا باسم الدولة. أما مصطلح الدولة/ الأمة فهو مصطلح ينتمي إلى القرن التاسع عشر، وهو يشير إلى المجتمع ككل ومؤسساته السياسية، والموضوع هنا هو الدولة باعتبارها الموضع الأساسي للقوة والسلطة في كل المجتمعات الحديثة. والدولة تتكون من أفرع تشريعية وتنفيذية وقضائية للحكومة، بالإضافة إلى المؤسسات التي تفوض إليها سلطتها. وتقدم جودوين أربع رؤى بديلة فيما يتعلق بطبيعة الدولة وهي متضمنة في أطر أيديولوجية ونظرية مختلفة، ويمكن تلخيصها هنا:

1 - **الرؤية التعاقدية**: وفيها تنشأ الدولة عن اتفاق طوعي بين الناس من خلال العقد الاجتماعي، ووظيفتها هي رعاية ودعم مصالح الناس باعتبارهم أفرادًا، كما هو الحال عند جون لوك، أو باعتبارهم ذاتًا جمعية كما هو الحال عند جان جاك روسو. وعند هوبز، فإن سلطة هذه الدولة أو صاحب

(1) For further details on the linguistic evolution of the word state since the 13th century and the historical circumstances out of which the linguistic and conceptual transformations uses of status and its vernacular equivalents mutated in such a way as to give their modern range of reference, see SKINNER, Quentin. 2002. **«From the state of princes to the person of the state»** in Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 368-413.

(2) GOODWIN, Barbara. 1995. **Using political ideas**. Chichester: John Wiley & Sons, pp. 266-268

السيادة غير المحدودة وغير المقيدة بالحقوق الطبيعية كما هو الحال عند لوك، أو أنها مقيدة بتحقيق الإرادة العامة كما هو الحال عند روسو، ومن ثم تقودنا افتراضات هذه النظرية إلى عدم وجود استنتاجات عامة، فيما يتعلق بطبيعة وقوى الدولة كما هي موجودة في الافتراضات الرئيسية لهذه النظريات، ومع ذلك يوجد في نظرية لوك تمييز ملحوظ بين مؤسسات الدولة والمجتمع المدني، بين العام والخاص، ويستتبع هذا تعيينًا للحدود بين هذه المجالات.

2 - **الدولة باعتبارها محكمًا وحارسًا**: وتنبع هذه الرؤية من نظرية دور الحد الأدنى لدى الليبراليين والاقتصاديين الكلاسيكيين، وفيه تصبح الدولة في حدها الأدنى، لأن تدخلها يعيق سعي الأفراد وراء مصالحهم. ويركز النفعيون بوجه خاص على حيادية الدولة، حيث يعتبرون الأفراد لديها متساويين، وبالتالي لا تأتي الدولة في صف أحد دون آخر، ولكن يجب أن تحدث انسجامًا بين مصالح الجميع. وأصل الدولة ليس هامًّا، فمبرر وجودها يكمن في أدائها المرضي لدورها كمفاوض، وكمحكم وكمخفض للصراع حتى الحد الأدنى. والدولة ملزمة بأن تهتم بكل أفرادها على حد سواء. وتشدد المدرسة النفعية أن الدولة يجب أن تخضع للدستور الذي يحقق نزاهتها. من هذا المنظور، فإن الدولة هي مجموع أجزائها المفردة، وتُرى فقط كعنصر واحد، حتى وإن كان هامًا في المجتمع المدني الأوسع.

3 - **الدولة ككائن عضوي**: فقد تصور الرومانسيون المحافظون مثل كولريدج، ومعادو الوضعية مثل هيجل، أن الدولة هي كيان عضوي متكامل يسمو عن كل أفراده، وكلًا أكبر من مجموع أجزائه. وقد كان هيجل حريصًا على الإطاحة بالرؤية التعاقدية والليبرالية المنبنية عليها. وينكر هذا النموذج العضوي إمكانية وجود مصالح متصارعة، فيقدم أساسًا طبيعيًا للدولة. وقد وصف هيجل الدولة بأنها عقل مجرد لا يعترف بوجود أي أفكار أخرى مطلقة مثل الأخلاق، فهي مطلقة في حد ذاتها، ومن ثم منحت نظريته القوة العليا المطلقة للدولة، ومن خلال هذه النظرية العضوية، فلا يوجد توازن للقوى

بين الدولة والأفراد، ولا حيادية للدولة أمام أفرادها، فالدولة لها مصالحها الكلية التي تعلو فوق مصالح أفرادها. ووفقًا لهذا التحليل، فإن الدولة تجسد وتمثل المجتمع والأمة كلًا.

4 - **الدولة القامعة**: وهو ما يعبر عنه التحليل الماركسي، وهو أيضًا ما ارتبط به التفكير الأناركي إن لم يكن بالتفصيل، فبالمبدأ نفسه حيث اعتبرت الدولة أداة في يد الطبقة الحاكمة، وعارضت الرؤى الثلاث السابقة بوضوح.

ويعتبر مفهوم الدولة حديث نسبيًّا على العالم الإسلامي، وككل المجتمعات الإنسانية، فقد كان على المجتمعات الإسلامية أن تنظم نفسها سياسيًا. وعلى الرغم من المصدر الرئيسي للإسلام وهو القرآن الكريم والسنة النبوية، فقد ذكرت القليل عن شؤون الحكومة والدولة، فإن أول مشكلة واجهتها الجماعة الإسلامية بعد وفاة قائدها المؤسس النبي محمد ﷺ (632م) كانت في الحقيقة مشكلة متعلقة بالحكومة وكيفية اختيار من يخلف رسول الله (خليفة رسول الله). ومن ثم منذ البداية، كان على المسلمين أن يبتكروا وأن يحسنوا شكل وطبيعة الحكومة. وقد كانت الخلافات الأولى التي ظهرت وسط الجماعة الإسلامية أدت في النهاية إلى انقسام الإسلام إلى شيعة وسنة وخوارج وطوائف أخرى كانت مرتبطة بالسياسة، ولكن التنظير حول السياسة عند المسلمين تأخر كثيرًا، ويبدو أن معظم الأدبيات الإسلامية السياسية قد ظهرت عندما أصبحت الحقائق التي تتناولها شيئًا من الماضي.

يرى كل من الأيوبي وهاشمي وقرشي[1] أن الإسلام هو دين الأخلاق الجمعية، ويحتوى القليل من الأمور السياسية المحددة، فنادرًا ما تناولت المصادر الإسلامية الأصلية الكثير عن كيفية تكوين الدول، وإدارة الحكومات والمنظمات. وإذا كان الحكام المسلمون تاريخيًا كانوا أيضًا أئمة روحيين لمجتمعاتهم، فلم يكن هذا بسبب أن الإسلام يتطلب وجود أئمة ليكونوا قادة سياسيين، ولكن لأن الإسلام قد انتشر في مناطق كانت مناطق الإنتاج فيها معتمدة على التحكم المركزي، ولعبت الدول فيها دورًا هامًا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

(1) AYUBI, HASHEMI and QURESHI, 1995.

كان «احتكار» الدين واحدة من أهم الأدوات المعتادة لتأكيد الهيمنة الأيديولوجية للإمبراطوريات (على سبيل المثال الرومانية والبيزنطية والفارسية) وكانت الدولة الإسلامية التاريخية وريثًا لهذا التقليد. وتعتبر الصحيفة أو دستور المدينة المنورة هي أقدم قطع الأدب السياسي الإسلامي التي وصلت إلينا من الفترة المحمدية، وهي تنسب لفترة الهجرة (622-624م) وهذا الدستور يتحدث عن المؤمنين باعتبارهم أمة واحدة، وهي تضم أيضًا يهود المدينة. وعلى الرغم من الإقرار بوجود القبائل واعتبارها مسؤولة عن سلوك أفرادها، فإن الأمة ككل عليها أن تعمل جمعيًا من أجل إقرار النظام الاجتماعي والأمن، ومجابهة الاعداء وقت السلم والحرب. وبالأخذ في الاعتبار محدودية الاشتراطات السياسية في القرآن والسنة، فقد كان على المسلمين أن يستوردوا وأن يرتجلوا فيما يتعلق بنظمهم السياسية. ومن ثم كانت هذه النظم مؤسسة على الشريعة، والتي تعني حرفيًا الطريق والطريقة، وغالبًا ما تترجم إلى القانون الإسلامي Islamic law كما هي موضحة في القرآن والسنة، ثم هناك الأعراف العربية التقليدية، والتراث السياسي للبلدان التي فتحها المسلمون، خاصة البيزنطية والفارسية.

وكان تأثير المصدر الأول أكثر وضوحًا خلال فترة الخلفاء الأربعة الأوائل المعروفين بالراشدين (632-661)، والفترة الثانية خلال حكم الأمويين (661-750)، والفترة الثالثة خلال حكم العباسيين (749-1258م) ثم العثمانيين (1281-1922م) وكان المسلمون في الحقيقة من بناة الدول بالمعنى العملي. ففي مجالات التوسع العسكري، وتنظيم الحكومات والتقنيات الإدارية، ربما فاق المسلمون الأوروبيين. ولكن هذه الدول لم تكن دولًا بالمعنى الحديث، فقد كانت نظمًا إمبراطورية تحكمها داخليًا أسر، ومطابقة للنظم الكلاسيكية القديمة والقروسطية المختلفة بالطبع عن الدولة الحديثة. وكون الدولة مصطلحًا غربيًا، ويمثل ظاهرة أوروبية بين القرنين السادس عشر والعشرين في العلاقة بين العديد من العوامل، تتضمن النهضة ونمو الرأسمالية والفردانية، وليس من الغريب ألا نجد مثل هذا المصطلح في الفكر الإسلامي قبل العصور الحديثة، ومع ذلك في الفكر السياسي الإسلامي مادة خصبة عن الجهاز السياسي للدولة، وبالطبع عن الحكام والحكومات: وهي الموضوعات

التي إذا ما تمت دراستها وإعادة بنائها، فمن الممكن أن تعطينا فهمًا أفضل للمفهوم الأقرب إلى الدولة في التفكير الإسلامي. وإذ كان مفهوم الدولة في التقاليد الغربية لا يمكن عزله عن مفاهيم الفردانية والحرية والقانون، فإن المفهوم الإسلامي عن الجهاز السياسي لا يمكن فهمه بمعزل عن مفاهيم الجماعة أو الأمة أو العدل أو العدالة والقيادة والإمامة. وبشكل أساسي، فإن السياسة في التقاليد الإسلامية مرتبطة أساسًا بمهارات الحاكم ومقوماته وليس أنواع الدول، وتتعلق السياسة بمشكلة الحكومة خاصة بسلوك الحاكم، ولا تتعلق بالسياسة كواقع اجتماعي، أو بالدولة باعتبارها فئة عامة أو تجريدًا قانونيًا.

وقد تبلورت النظرية السياسية الإسلامية تبعًا للتطورات التاريخية التي عالجتها، وفي الحقيقة، فإن المفاهيم السياسية الكبرى لم تتطور إلا في الفترات التي كانت فيها المؤسسات السياسية التي كان ينظر لها في حالة انهيار؛ فعلى سبيل المثال، تعود نظرية الخلافة إلى الفترة التي شهدت تآكل الخلافة كمؤسسة خلال الدولة العباسية، حيث ظهر أكثر من خليفة في أكثر من عاصمة، ومن ثم انقسمت الأمة الإسلامية، ونمت حركات المعارضة التي عبر عنها الشيعة والخوارج وإخوان الصفا والمعتزلة وغيرهم ضد الخلافة السنية في بغداد. ولم تكن نظرية الخلافة إلا تفنيدًا سنيًا للدعاوى التي رفعتها حركات المعارضة المتصاعدة، ومثلت بحثًا عن مثال وليس فقط وصفًا موضوعيًا لما كان يحدث فقط. وفقط من خلال عملية التدوين بدأت نظريات الخلافة في الظهور في منتصف القرن التاسع الميلادي من خلال الشيعة، وبطريقة رد الفعل ظهرت بين السنة. خاصة بعد أن وضع الإمام محمد بن إدريس الشافعي أحد مؤسسي المذاهب الأربعة السنية الأصول المنهجية للفكر السني، وأوضح مصادر الشريعة: القرآن الكريم، السنة النبوية، الإجماع، والقياس.

وحتى بداية القرن التاسع عشر، ارتبطت فكرة المسلمين عن السياسة بمصطلحات الأمة (وهو المصطلح الذي يُعنى أساسًا بأي جماعة إثنية أو دينية، ولكن في النهاية أصبح يشير أساسًا إلى الجماعة الإسلامية الكونية) ومفاهيم الخلافة والسلطنة (مثل حكم الأكثر تدينًا أو الأكثر تسييسًا على التوالي). ولم يكن قد تطور مفهوم الدولة باعتبارها ذلك الرباط بين الجماعة والحكومة إلا لاحقًا. وقد ذكر مصطلح

الدولة - والذي يستخدم اليوم للإشارة إلى الدولة بمفهومها الغربي - في القرآن الكريم، كما استخدمه المفكرون المسلمون في القرون الوسطى، ومع ذلك ففي صيغته الفعلية، فإن الكلمة تعني أن يتبدل وأن يتحول وأن يتغير. وفي المرحلة العباسية وما تلاها فإن المصطلح كان يستخدم للتعبير عن المصائر والتقلبات والصعود والسقوط (دالت دولتهم)، وبالتدريج أصبحت الكلمة تشير إلى حكم السلالات، وأخيرًا جدًا أصبحت تعني الدولة.

وقد مهد المصري رفاعة الطهطاوي (1801-1873م) الطريق أمام مفهومٍ إقليميٍّ للسياسة بدلًا من المفهوم الطائفي النقي، وذلك عندما ركز على فكرة الوطن (الأرض الأم كما في الفرنسية بـpatrie والألمانية veterland والروسية rodina). ولم يستطع أن ينفصل الطهطاوي كليًّا عن المفهوم الديني «الأمة» كما لم يدعُ إلى دولة وطنية علمانية كما هو في المفهوم الأوروبي. وكان الظهور الأول لمصطلح الدولة (Devlet بالتركية) بالمعنى الحديث للدولة كمفهوم منفصل عن السلالة والحكومة، كان ذلك بالتركية في مذكرة رسمية حوالي عام 1837م. ولم يكن المفكرون المسلمون في عجلة من أمرهم فيما يتعلق بتبني المفهوم الجديد للدولة؛ وذلك لأن نظام دول الشرق الأوسط لم يظهر إلا بعد الحرب العالمية الأولى؛ فقد ظل جمال الدين الأفغاني (1839-1897م) ومحمد عبده (1849-1905م) يتحدثان بمفاهيم الأمة الإسلامية والعروة الوثقى (وهو اسم المجلة التي أصدرها الاثنان في أواخر القرن التاسع عشر)، والحاكم المسلم وحسن تصرفه. وقد أخذ عبد الرحمن الكواكبي خطوة أبعد عندما تحدث عن الرابطة الإسلامية (الجامعة الإسلامية) باعتبارها رابطة دينية مستخدمًا مصطلح الأمة باعتباره مفهومًا دينيًا فقط، وفي بعض الأحيان ذكر مفهوم الوطن عندما تحدث عن وحدة المسلمين العرب بالعرب من غير المسلمين. وفرق الكواكبي بين إدارة السياسة وإدارة الدين، والسياسة وإدارة الملك. وقال إن الاثنين كانا متحدين في عهد الخلافة الراشدة (632-661م) وخلافة عمر بن عبد العزيز (717-720م).

ظهر مصطلح الدولة الإسلامية في صيغته الحديثة كردة فعل على انهيار الخلافة الأخيرة في تركيا عام 1924، وقد بدأ محمد رشيد رضا (1865-1935م) الحركة في هذا الاتجاه عندما عارض قرار الحكومة التركية عقب الحرب العالمية الأولى بتحويل

الخلافة إلى مجرد سلطة روحية، لقد نشر في العام 1923، كتابه **الخلافة والإمامة العظمى**، وفيه جادل بأن الخلافة كانت ويجب أن تكون مزيجًا من السلطتين الروحية والزمنية. ونادى بخلافة عربية عاجلة، ورأى أنها ستمنح العرب من مسلمين وغير مسلمين دولة خاصة بهم[1].

لقد اتخذ التطور الفكري لمفهوم «الإسلام دين ودولة» خطوة أخرى للأمام بعد حوالي عقد من هذا. لقد تميز السياق السياسي بالهيمنة الاستعمارية البريطانية، وكان أبو الأعلى المودودي (1903-1979م) هو أبرز مفكريها. لقد كانت ردة فعل مسلمي الهند على سقوط الخلافة العثمانية أكثر صخبًا، فقد اتجهوا ضمن أفعال أخرى إلى تأسيس حكومة خلافية. ولقد تطورت معظم الأفكار السياسية لأبي الأعلى في الفترة المضطربة بين 1937 و1941. ولكن في الوقت الذي رأى فيه كثيرون أن نشأة دولة باكستان مدعاة للتفاؤل، رأى أبو الأعلى أنها ليست دولة مسلمة أي: دولة للمسلمين الهنود، ولكنها ليست دولة إسلامية بمعنى دولة أيديولوجية تدار بالمؤمنين الصادقين على أساس مبادئ القرآن والسنة. وتبعًا لهذا، كرس المودودي أعماله لانتقاد القومية والديمقراطية؛ إذ رأى أن كليهما ستؤديان إلى حكومة غير مسلمة. أما فكرته التي سيتردد صداها بشكل واسع، فكانت مفهومه المستوحى من فكر الخوارج وهو الحاكمية (أي: السيادة المطلقة الكاملة) لله وحده، وليست للقانون أو للناس. وإلى جانب تأثير الخوارج العميق في فكره، فقد تأثر أيضًا بفكر ابن تيمية عن أن قبول الإنسان للشهادتين لا تجعل منه مسلمًا، ولكن أيضًا مشاركًا في إنفاذ القانون الأخلاقي الإسلامي على الشؤون التشريعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع. ومن ضمن من سيؤثر عليهم المودودي المصري سيد قطب (1906-1966) عضو جماعة الإخوان المسلمين، والرمز الأكثر تأثيرًا في حركات الإسلام السياسي المعاصرة.

ظهر حسن البنا (1906-1949م)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين عام 1928،

---

(1) لتفاصيل أكثر انظر:

LEGRAIN,Jean-François.2006.**L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'empire ottoman**. À propos du Traité sur le califat de Rachîd Ridâ. Lyon: Maison de l»Orient et la Méditerranée.

ليصل إلى استنتاجات مماثلة، وإن كانت أقل حدة حول ما وصلت إليه حركة الإصلاح عقب عقد من بدئها. ومن جانب الأخلاق والاجتماع، انتقل البنا في اتجاه السياسة، ليبدأ في الحديث عن قومية إسلامية تعلو على أي قومية محلية، وأنكر أن يكون الإخوان المسلمون حزبًا سياسيًّا، لكنه اعترف أن «السياسة على قواعد الإسلام من صميم فكرتنا». وبالنسبة له، كان الإسلام كل شيء، «الإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف». وهذه المعادلة أصبحت أكثر جذرية من خلال القيادي في الإخوان عبد القادر عودة (ت 1954) فقد رأى أيضًا أن الإسلام دينٌ ودولة، وهما ممتزجان إلى أبعد الحدود ولا يمكن التميز بينهما، «لقد أصبحت الدولة في الإسلام دينًا، وأصبح الدين في الإسلام دولة» و«إذا كان الدين أول أجزاء الإسلام، فإن الحكومة ثاني أجزائه».

هل من الممكن استنتاج شكل الدولة وطبيعة الحكومة مباشرة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية؟ في الواقع، فإن الدول التي تطلق على نفسها إسلامية أو يفترض بها هذا، شديدة الاختلاف عن بعضها البعض في أكثر الجوانب السياسية أهمية. فقد تتشابه هذه الدول في تطبيقها لعقوبات الحدود، أو في تجنبها لتلقي أو عرض الفوائد البنكية المحرمة كونها «ربا» ومع ذلك فإنها تختلف تمامًا فيما يتعلق بالأشكال السياسية والترتيبات الدستورية، ولا تعترف أي منها بالآخر باعتباره «دولة إسلامية».

كان من المفترض **بالعربية السعودية** أن تكون أول دولة إسلامية معاصرة، وتعود نشأتها إلى الثلاثينيات. ونظامها الملكي يعتبره كثيرون غير إسلامي ويراه كثيرون معاديًا للإسلام، على الرغم من أن الملك مؤخرًا قد أسقط لقب «جلالة الملك» واستبدل به لقبًا أكثر إسلامية وهو «خادم الحرمين الشريفين». وتعود جذور المملكة إلى غزوات قبلية وتحالفات عشائرية، وهي مستمرة في اعتمادها على التضامن القبلي للحفاظ على تماسك نظامها. وهي تعلن أنها بلا دستور، إذ إن القرآن الكريم هو قانونها الأساسي، وليس لديها برلمان أو أحزاب سياسية، على الرغم من وجود مجلس للوزراء وبيروقراطية حديثة المظهر. واجتماعيًا، فإن المملكة محافظة إلى أبعد الحدود، على الرغم من أنها فيما يتعلق بالخدمات والتشغيل تقوم بدور دولة الرفاهية. وما يمنح المملكة شخصيتها الإسلامية هو الدور الذي يقوم به العلماء، الذين يتبعون

التقاليد الوهابية الحنبلية المحافظة، ويمارسون نفوذًا من خلال إصدارهم الفتاوى حول القضايا الاجتماعية والسياسية، ويسيطرون على المحاكم الشرعية، ويديرون الشرطة الأخلاقية «المطوعون».

على النقيض من هذا، فإن **إيران الإسلامية** جمهورية لها دستور، رئيس، برلمان، مجلس للوزراء، وبيروقراطية ونظام قضائي إلى جانب انتخابات منتظمة (للموالين للنظام). وتدين الدولة المعاصرة في وجودها إلى ثورة شعبية خاضتها طبقات عديدة وفيها استطاع الجناح الديني الذي قاده مجموعة من العلماء الشيعة المسيسون أن تكون لهم اليد العليا[1]. لقد لعب الإسلام دورًا تعبويًّا، وجعل خطاب الخميني من الممكن المزج بين المحافظة الاجتماعية والشعبوية والراديكالية السياسية، وأن يبني نظامًا اقتصادًا دولتيًّا في إيران ما بعد الثورة. تمثلت ملامح هذا النظام الإسلامي في وجود مشرع/ فقيه على رأس النظام (قائد الجمهورية الإسلامية)، والتمثيل الأعلى للعلماء في مجلس الشورى الإسلامي، والنظام القضائي. والعلماء أيضًا هم الجزء الأكبر في مجلس صيانة الدستور ومجلس الخبراء. ويجب أن نذكر الدور الكبير الذي يلعبونه من خلال الحرس الثوري، وقوات المتطوعين «الباسيج».

والسودان هي بلد آخر شهد محاولة تأسيس دولة إسلامية من خلال نظام عسكري، واستكمل محاولته نظام آخر؛ لقد بدأ نظام جعفر النميري (1969-1985م) ذي ميول اشتراكية وقومية عروبية، غير أن الأزمات الاقتصادية والسياسية التي تعرض لها دفعته إلى تبني توجهات إسلاموية، وذلك في تحالف مع مجموعة الإخوان المسلمين السودانية بقيادة حسن الترابي[2]. وفي العام (1983-1985م) تم الإعلان عن تطبيق الشريعة الإسلامية، مصحوبًا بتوسيع سلطات جعفر النميري نفسه متمثلة

(1) لتفاصيل أكثر عن الدور الذي لعبه العلماء في ثورتي 1905 و1979 في إيران، انظر:
MOHOMED, Carimo. 2010. «Os **«ulama no Irão: o seu papel político nas revoluções de 1905-06 e 1978-79»** in Polímnia: revista do Núcleo de Estudos de Ciência Política e Relações Internacionais n. 1. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 32-39.

(2) هو عالم قانوني من خريجي السوربون، ومؤسس حركة الإخوان المسلمين السودانية. عمل الترابي في الثمانينيات مدعيًا عامًا للسودان، وانخرط مباشرة في الحياة السياسية، وسعى لتأسيس الدولة الإسلامية. ولمزيد من التفاصيل عن الطريقة التي رأى بها الترابي الدولة الإسلامية، انظر:
AL-TURABI, Hassan. 1983. **«The Islamic State»** in ESPOSITO, 1983: pp. 241-251.

في قانون الطوارئ 1984. وتم تشكيل المحاكم على عجل، وتوقيع عقوبات غليظة على المخالفين شملت بتر الأطراف. ومع تصاعد الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، وتنامي مقاومة غير المسلمين في الجنوب، مصحوبًا بتعسفات النميري غريبة الأطوار، أدى هذا إلى انتفاضة شعبية أطاحت به عام 1985. ولكن في هذه الأثناء، كانت الحركة الإسلامية قد استطاعت أن تقوي تنظيمها، وأن ترسخ تأثيرها في مؤسسات الدولة بما في ذلك الجيش. وقد مكّن هذا الحركة من أن تربح العديد من الانتخابات السياسية والنقابية. وعندما قام الجنرال عمر البشير بتأسيس نظام عسكري عام 1989، كان من الواضح تأثره بالجبهة الإسلامية.

أما **باكستان،** والتي تأسست عام 1947 كدولة للهنود المسلمين والتي كان من المفترض أن تكون بلدًا علمانيًا، فقد اتجهت لتأسيس دولة إسلامية خاصة في عهد الجنرال ضياء الحق (1977-1988). لقد حاول النظام العسكري أن يستمد شرعيته السياسية من برنامج الأسلمة. وبدأت العملية عام 1980 بقانون إسلامي جنائي تم إصداره بمرسوم وتتولى المحاكم الشرعية تنفيذه، وقد لاقي مقاومة قوية من قبل الشيعة، وحركات حقوق المرأة. وتم إجراء انتخابات مقيدة بدون وجود أحزاب سياسية فاعلة، والبدء في إيجاد نظام بنكي بلا فوائد غير أنه واجه صعوبات بالغة. لقد تم تشكيل لجان لأسلمة التعليم والاقتصاد، غير أن عملها توقف بمقتل الجنرال ضياء الحق نفسه في تحطم طائرة، ومع ذلك استمر برنامج الأسلمة صعودًا وهبوطًا وأدى إلى تعزيز الهويات السنية والشيعية الإقصائية.

يجب أن يكون واضحًا من الأمثلة السابقة أنه على الرغم من الدول المسماة بالإسلامية والتي تتبنى ممارسات متماثلة فيما يتعلق بالشؤون الاجتماعية والأخلاقية (ما يتعلق بالأسرة والنوع واللباس والخمور، وما إلى ذلك)، فهناك قليل من التماثل فيما يتعلق بالخصائص السياسية لهذه الدول، أو حتى في توجهاتها الاجتماعية والاقتصادية.

المنهجية والمصادر

تسعى هذه الدراسة والتي تقع في منطقة بين أربعة مجالات هي: العلوم السياسية والتاريخ، الدراسات الإسلامية، دراسات جنوب آسيا، إلى بحث ما قدمه شيراغ علي

ومحمد إقبال وأبو الأعلى المودودي فيما يتعلق بالنماذج السياسية، ومفاهيمهم عن الدولة ودور الإسلام فيها، وكذلك عوامل التشابه والاختلافات، وما الذي أطّر تفكيرهم من عوامل محيطة: مثل تأثير الفكر السياسي الغربي، والتفاعل بين العالم الإسلامي والغرب، والنفوذ البريطاني في الهند.

مصادر هذه الدراسة هي مصادر أولية، والاستراتيجية المستخدمة هي المزج بينها وبين أفكار محمد أركون[1] (1928-2010) وكوينتن سكينر[2]، وتحاول المزج بين النظرة النقدية للدراسات التي تناولت الفترة المبكرة لما يسمى «الإسلام»من خلال التفكيك المنظم للنصوص الأصلية المستخدمة في هذه الدراسات كمصدر للمعلومات المتماسكة، ولن يتم قراءة المصادر الثانوية والأولية من أجل مناقشة الحقائق نفسها، ولكن من أجل طرح إشكالية الإطار المعرفي الذي يؤكد على كل خطاب. وأحد مواضع الاهتمام ستكون الأفكار التي وضعها مفكرون إسلاميون، وليس الأفكار المعروفة بـ«الإسلامية» أو التي تعتبر كذلك، ذلك لأن هذا قد يشتتنا عن دراسة المناقشات التي دارت بين العديد من المفكرين المسلمين ومحاولاتهم لإعادة تفسير، ومن ثم إعادة تشكيل الإسلام. وإذا كانت دراسة اللاهوت والنصوص على قدر من الأهمية، فإن الأكثر أهمية هو دراسة الآليات السياسية والسياق التاريخي الذي يبرز فيه لاهوت ما، ويحظى بالقبول أو يفقد الصدارة.

ومن منظور محمد أركون، فإن للإبستيمولوجيا التاريخية historical epistemology لها الأسبقية على التقديمات الوصفية والروائية الخالصة لما يعلمه الإسلام، وما يقوله ويفعله وينجزه المسلمون باعتبارهم فاعلين اجتماعيين أو تاريخيين. فإلى أي حد يعي هؤلاء الفاعلون بالأبعاد الأيديولوجية لخطابهم وأعمالهم التاريخية؟ وأي بنى معرفية يستخدمونها لتأويل دينهم، وتطبيقه على حياتهم الواقعية أو لإعادة تشكيله على أساس الحتميات التاريخية؟ وإلى أي مدى باستطاعتهم أن يطوروا علاقة نقدية بماضيهم ومستقبلهم من أجل تقرير مستقبلهم بشكل أفضل، وكيف ستكون مثل هذه العلاقة خلاقة وفعالة وواقعية.

---

(1) ARKOUN, Mohammed. 2006. **Islam: to reform or to subvert**? London: Saqi Books, pp. 16-17.

(2) SKINNER, 2002.

خلال أواخر السبعينيات، أطلق محمد أركون على اقترابه «الإسلاميات التطبيقية» Applied Islamology على خطى المثال الذي بدأه مجموعة من علماء الإنثربولوجيا الذين بدأوا ممارسة الإنثروبولوجيا التطبيقية. وخلال العقود التالية، ركز علماء السياسة على الإسلام السياسي، وعلى وجه الخصوص، الحركات الأصولية إلى الدرجة التي استطاعوا فيها أن يهمشوا الإسلاميات الكلاسيكية، متجاهلين الطفرة التي تعبر عنها الإسلاميات التطبيقية. إن هذا الوضع ينطبق على علماء الإسلام الكلاسيكيين الذين حصروا أعمالهم في التطبيق التاريخي والفيلولوجي لمعظم النصوص الكلاسيكية التمثيلية. وكذلك ينطبق على علماء الإسلام المحدثين الذين لم يحسنوا اللغات الإسلامية الأساسية (العربية، الفارسية، التركية، الأردية) وحصروا أنفسهم في البحث في القضايا الاجتماعية والسياسية، مستخدمين اقترابات قصيرة المدى. تؤكد الإسلاميات التطبيقية على الحاجة إلى اتباع منهج تقدمي-رجعي يمزج بين المنظور التاريخي طويل المدى والمنظور قصير المدى، وذلك لأن الخطاب الإسلامي المعاصر ينبع من سياقات إسلامية، تحيل بشكل حتمي إلى فترة ظهور الإسلام والعصر الذهبي لحضارته، كي يستخدم كمرجعية منهاجية لإحياء القيم -أي: النماذج الأخلاقية والقانونية - التي يجب أن تعود مرة أخرى.

وكما يشير كوانتن سكينر، فإن المفاهيم لا تثير انتباهنا فقط عبر الوقت، ولكنها عاجزة عن إعطائنا أي شيء أكثر من سلسلة من المنظورات المتغيرة للعالم الذي نعيش فيه ونمارس وجودنا. إن مفاهيمنا تشكل جزءًا مما نقوم به في العالم كي نمنحه المعنى. إن التصورات المتغيرة لما تثيره هذه العملية يشكل جوهر الجدالات الأيديولوجية، وبالتالي لا طائل من إنكار أن التغيرات المفاهيمية دائمة الحدوث. في هذا البحث، نأمل أن نفسر الكيفية التي تهيمن بها بعض المفاهيم في مراحل تاريخية معينة. فالمفاهيم، وما نعبر عنه من خلالها لها تاريخ، وبالتالي تصعد وتسقط، وفي بعض الأحيان تختفي عن الأنظار، بما يعبر عن تحولات أعمق في الحياة الاجتماعية[1].

(1) SKINNER, Quentin. 2002. «**Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change**» in Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 368-413.

ولا يحتل علماء السياسة مواقع حيوية في المؤسسات الأكاديمية فقط، فهم أيضًا يمتلكون علاقات قوية بصانعي القرار السياسي، كما أن لهم روابط قوية بوسائل الإعلام قوية التأثير. وبقدر اهتمام الدراسات الإسلامية، فإن الانتقال من الإسلاميات الكلاسيكية - التي يهيمن عليها إطار المعرفة ونظرية المعرفة الاستشراقييْن - إلى الممارسة البراجماتية، الواقعية، والتي غالبًا ما تكون أيديولوجية لعالم السياسة، له القليل من التأثير الواقعي على تحسين القصور الفكري للمعرفة المطبقة في المجال الإسلامي من التأثير في البحث والتدريس.

الفصل الأول

حركات الإصلاح الإسلامي في القرنيْن التاسع عشر والعشرين وتأثيرها في الهند

عبر القرنيْن التاسع عشر والعشرين، وفي اتجاه بدأ في القرن الثامن عشر، شعر العديد من مفكري العالم الإسلامي بأن الإسلام يواجه فترة من الانحطاط الاجتماعي والضعف السياسي والتفكك الاقتصادي، وقد عبَّر هذا الاتجاه عن نفسه في مناطق عديدة حيث أصبح للعديد من مدارس وحركات الإصلاح شخصيات متشابهة، مع الأخذ في الاعتبار الاختلافات الدينية والبيئية في كل منطقة. لقد دفع هذا هؤلاء المفكرين لتطوير أفكار لإحداث إصلاح عميق لأفكارهم ومعتقداتهم وممارستهم بناءً عليها. وكان هؤلاء الإصلاحيون على قناعة بأن آراءهم وسياساتهم وبرامجهم متشابهة بالأساس مع الإسلام في بدايته. غير أنه داخل هذه الظاهرة الإصلاحية كانت هناك اختلافات حول موضوع الإصلاح؛ فقد أصرَّ البعض على «التطهر» أكثر من غيره، فيما كان البعض أكثر استباقية، كما اختلفت أشكال الإصلاح طبقًا للاختلافات المحلية والخبرات التاريخية والدينية. مع ذلك، قدمت رؤية الإصلاح العامة طبيعة محددة له: هي الدعوة إلى العودة إلى الإسلام الأول، وإنهاء الاعتداءات الدينية والأخلاقية، والانحطاط الذي تردت فيه الأمة عبر قرون، منذ سقوط بغداد عام 1258 على يد المغول، مع تبني الاتجاه نحو الوضعية الدينية والأخلاقية كحل مقترح لحل هذه الأزمات[1].

(1) ANSARI, K. Humayun. 1986. **«Pan-Islam and the Making of the Early Indian Muslim Socialists»** in Modern Asian Studies, V. 20, n. 3. Cambridge: Cambridge University Press, p. 510; DALLAL, Ahmad. 1993. «The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, =

كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر فترة ثرية من الثراء العظيم في تاريخ الحركة الإسلامية المعاصرة، وذلك مع قيام مجموعة كبيرة من المفكرين المسلمين، في أنحاء مختلفة من العالم، بفحص أصول التشريع الإسلامي دينيًّا. وارتكزت المشكلات الدينية في قلب هذه الفحوصات على صلاحية المعرفة المستقاة من المصادر خارج القرآن الكريم، ومنهجية مصادر التشريع التقليدية، وهي القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس. وتمثلت الخطوة الإبستمولوجية التي قام بها هؤلاء في إعادة تفسير القرآن والحديث وتغيير الإجماع والقياس في ضوء العقلانية العلمية. ومن بين هؤلاء الذين كان لهم تأثير عميق في اتجاه الإصلاح، الأفغاني (1838-1897) وسيد أحمد خان (1817-1898)، ومحمد عبده (1849-1905) وأمير علي (1849-1928)، الذين قدموا الإسلام في توافق مع الأفكار الحديثة والعلوم العقلانية. لقد أعجب هؤلاء بالتقدم التكنولوجي والعلمي الذي أحرزه الغرب: مثل المفهوم النيوتوني للكون، وعلم اجتماع هربرت سبنسر، والأفكار الداروينية حتى النمط الغربي في الحياة. وجادل كل هؤلاء بأنه إذا كان الإسلام هو دين عالمي، فإنه بالضرورة قادر على استيعاب البيئة المتغيرة في كل عصر، خاصةً أن استخدام القانون والعقل كان جزءًا أصيلًا في الجماعة الإسلامية الكاملة[1] .

وعلى الرغم من أن الحاجة الماسة للتفكير الإصلاحي كانت ذاتية، مع بروز الحركات التي اقترحت إعادة القراءة الجديدة في مواجهة التقاليد الموروثة[2]، غير أن صدمة التوسعية الأوروبية التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وقوة أوروبا الفكرية، التي لم ينظر إليها على أنها منافسة بل تحديًّا أيضًا،

= 1750-1850» **in Journal of the American Oriental Society**, V. 113, n. 3 (Jul.-Sep.). Ann Arbor: American Oriental Society, pp. 341-359; RAHMAN, Fazlur. 1966. Islam. Chicago: The University of Chicago Press. [Portuguese translation used: O Islamismo. Lisboa: Arcádia (História das Religiões, 4), 1970, pp. 284-5].

(1) MOADDEL, Mansoor. 2001. **«Conditions for ideological production: the origins of Islamic modernism in India, Egypt, and Iran»** in Theory and Society, V. 30, n. 5 (October). Kluwer Academic Publishers, p. 669; and MOADDEL, Mansoor. 2005. **Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse**. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 42-45.

(2) PETERS, Rudolph. 1980. **«Idjtihād and Taqlīd in 18th and 19th Century Islam»** in Die Welt des Islams, New Series, V. 20, Issue 3/4. Leiden: Brill, pp. 131-145.

وفي بعض الحالات كانت جذابة، قد أضفت عاملًا لتعزيز هذا الشعور الإصلاحي. لقد كانت قوة وعظمة أوروبا والعلوم والتكنولوجيا الحديثة، والمؤسسات السياسية للدول الأوروبية والأخلاقية والاجتماعية للمجتمعات الحديثة، موضوعات مفضلة أدت إلى صياغة مشكلة أساسية: كيف للعرب والمسلمين الآخرين والعثمانيين أن يكتسبوا القوة اللازمة لمواجهة أوروبا، وكي يصبحوا جزءًا من العالم الحديث؟

طبقًا لألبرت حوراني، كانت أولى محاولات التصدي لهذا السؤال قد جاء في ضوء كتابات الموظفين المرتبطين بإصلاحات القرن التاسع عشر في إستانبول والقاهرة وتونس. لقد كتب بعضها بالتركية، والآخر بالعربية. وكان الأكثر أهمية أعمال خير الدين باشا التونسي (1822-1890)، وهو زعيم آخر محاولات إصلاح الحكومة التونسية قبل الاحتلال الفرنسي. في مقدمة كتابه، والذي كان له تأثير عميق على الأفغاني وسيد أحمد خان[1]. يشرح التونسي:

«أريد قبل كل شيء أن أوقظ وطنية العلماء ورجال الدين المسلمين، وأن أجعلهم يلتزمون بالتعاون فيما بينهم في اختيار أكثر الوسائل ذكاءً وأعظمها نجعًا لتحسين حال الأمة الإسلامية، وتنمية وتطوير عناصر تجارتها وتوسيع دائرة العلوم والمعارف وزيادة الثروة العامة، وقبل كل شيء لتأسيس نظام جيد للحكومة كأساس رئيسي. وفي المقام الثاني ألفت كتابي ليثوب إلى رشدهم بعض المسلمين الغافلين الذين يغمضون أعينهم عن كل ما هو محمود ومطابق لتعاليم شريعتنا اللاهوتية عند الشعوب التي تنتمي إلى دين يختلف عن ديننا، وهم يعتقدون طبقًا لحكم مسبق مؤذٍ، بأن عليهم الغض من شأنه، وحتى عدم التحدث عنه. وأن كل الأفعال والمؤسسات عند غير المسلمين يجب تجنبها»[2].

(1) AHMAD, Aziz. 1960. **«Sayyid Aḥmad Khān, Jamāl al-dīn al-Afghānī and Muslim India»** in Studia Islamica, n. 13. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 59-60; ARNON, Ruth Soule. 1982. **«Muslim Revivalism and Higher Education»** in History of Education Quarterly, V. 22, n. 4 (Winter). Urbana-Champaign (University of Illinois): History of Education Society, p. 470.

(2) Cited in HOURANI, Albert. 1992. **A History of the Arab Peoples**. London: Faber and Faber, p. 306. For more details see AL-TUNISI, Khayr al-Din Pasha. 1868. Réformes nécessaires aux États musulmans: **Essai formant la première partie de l'ouvrage politique et statistique intitulé: La plus sure direction pour connaître** l'état des nations. Paris: Paul Dupont. **Origi-** =

في نظر هؤلاء الكتاب، يجب أن تحوز الإمبراطورية العثمانية قوة الدولة الحديثة من خلال إحداث تغيير في قوانينها، وأساليب إدارتها، ونظامها العسكري؛ فيجب أن يتم تغيير علاقة السلطان برعيته لتصبح مثل علاقة الحكومة الحديثة بمواطنيها، وأن يصبح الولاء إلى الأسرة الحاكمة إلى حس المواطنة بين الأمة، أي: الأمة العثمانية، والتي ستضم المسلمين وغير المسلمين، الأتراك وغير الأتراك. كل هذا يجب أن يتم دون خيانة الإسلام أو تقاليد الإمبراطورية، إذا ما فهمت على النحو الصحيح.

وبمرور القرن التاسع عشر، ومع صعود الطبقة المتعلمة الجديدة في ستينياته وسبعينياته، ظهر انشقاق بين هؤلاء الذين دعموا الإصلاحات، ودار هذا الانقسام حول قواعد السلطة، فهل يجب أن تكون لهؤلاء الموظفين المسؤولين أمام ضمائرهم وحسهم بالعدالة، أم يجب أن تؤول إلى حكومة تمثيلية تقيمها الانتخابات. ثم أصبح الخلاف أكثر عمقًا بين أجيال المفكرين المسلمين. لقد كان الجيل الثاني من الإصلاحيين في البلدان الثلاثة؛ تركيا العثمانية ومصر وتونس، مدركًا للمشكلة الكامنة في التغييرات الحادثة باستمرار. إن مؤسسات الإصلاح ستصبح خطرًا إذا لم يتم تجذيرها في بيئة من التضامن الأخلاقي: فما الذي يجب أن يكون عليه هذا التضامن، وكيف يمكن استقاؤه من تعاليم الإسلام؟ مثل هذا السؤال أصبح أكثر إلحاحًا مع إنتاج المدارس لأجيال جديدة لم تنشأ في أرضية التعليم الإسلامي التقليدي، ومعرضة لرياح الفكر الآتية من الغرب.

لم يكن لدى اللبنانيين والسوريين المسيحيين الناطقين بالعربية، الذين لعبوا الدور الأكبر في الحياة الفكرية في هذه المرحلة، مشكلة في التوافق بين الإسلام والإصلاحات. غير أنه بالنسبة للمسلمين كانت المشكلة حتمية؛ إذ كان الإسلام هو أعمق ما فيهم. إذا كان العيش في العالم الحديث يتطلب إجراء تغييرات في أساليب تنظيم المجتمع، فينبغي قيامهم بهذا مع البقاء صادقين مع ذواتهم، والسبيل الوحيد

= nal title **Mukaddime-i Akwam al-Masalik fi Marifetul Ahwal al-Memalik**. Tunis, 1867-1868, later published in Istanbul in 1878. English translation by BROWN, Leon Carl (ed.). 1967. The Surest Path. **The political treatise of a nineteenth-century Muslim statesman**. A translation of the Introduction to The Surest Path to knowledge concerning the condition of countries by Khayr al-Din al-Tunisi. Harvard University: Center for Middle Eastern Studies.

كي يكون هذا ممكنًا يجب أن يفسر الإسلام كي يستطيع البقاء والتقدم بقوة في العالم. كانت هذه نقطة بداية من يطلق عليهم «الحداثيون الإسلاميون». لقد اعتقدوا أن الإسلام سيكون متوافقًا مع العقل والتقدم والتضامن الاجتماعي، وهي أسس الحضارة الحديثة، إذا ما فُسِّر على النحو الصحيح، وارتبط بأسس الحضارة على النحو الإيجابي. طرح مثل هذه الأفكار جمال الدين الأفغاني وطورها محمد عبده ولاحقًا رشيد رضا (1865-1935).

كان الأفغاني قلقًا من الاختراق الغربي لأراضي المسلمين، وخائفًا من أن يؤدي هذا إلى ذهاب الأمة، بما قاده للتساؤل حول أسباب قوة الغرب، وضعف البلدان الإسلامية؟[1]. لقد وجد الإجابة في التفوق التكنولوجي للغرب، وفي التدهور الديني للمسلمين على النحو الذي يتضح في فقدانهم للتضامن. وبالتالي كان الحل في تبني المسلمين للتكنولوجيا الغربية وإصلاحهم لدينهم، والعودة إلى الإسلام الصحيح في عصره الذهبي، عصر النبي والخلفاء الراشدين الأربعة والسلف الصالح. سيجعل هذا من المسلمين قادرين على النهوض من الانحطاط الذي سقطوا فيه. ولأن الأفغاني كان معتقدًا بأن الإسلام الصحيح قائم على العقل والفاعلية والتضامن المشترك، فينبغي للمسلمين أن يجدوا طريقهم إلى بعث دينهم، وأن يستخدموا القوة إذا كان ضروريًا[2] .

ارتحل الأفغاني إلى الهند وأفغانستان والإمبراطورية العثمانية ومصر، حيث اجتمع حوله عدد من التلاميذ كان على رأسهم العالم الصغير محمد عبده. وفي مصر، شارك في النشاط السياسي الذي قاد إلى أزمة أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر، وفي العام

(1) HAIRI, Abdul-Hadi. 1971. **«Afghānī on the Decline of Islam»** in Die Welt des Islams, New Series, V. 13, Issue 1/2. Leiden: Brill, pp. 121-125; and HAIRI, Abdul-Hadi. 1973. **«Afghānī on the Decline of Islam: A Postscript»** in Die Welt des Islams, New Series, V. 14, Issue 1/4. Leiden: Brill, pp. 116-128.

(2) On Jamal ud-din al-Afghani see BENZINE, 2005: pp. 40-41; KEDDIE, Nikki R. 1968. **An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious** Writings of Sayyid Jamal Ad-Din «Al-Afghani.» Berkeley: University of California Press; KEDDIE, Nikki R. 1972. Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»: A Political Biography. Berkeley: University of California Press; and PAKDAMAN, Homa. 1969. **Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani**. Paris: G.-P- Maisonneuve et Larose.

1879، تم نفيه من مصر. وبعد إقامة قصيرة في الهند، عاش الأفغاني في أوروبا، فرنسا، منذ العام 1883، حيث لحق به محمد عبده الذي نفي من مصر بسبب دوره في الثورة العرابية التي أدت إلى الاحتلال البريطاني لمصر عام 1882. معًا، نشر الأفغاني وعبده جريدتهما السياسية «العروة الوثقى» وفيها عملا على التصدي لفكرة القوميات؛ حيث لا عصبية في الإسلام وهي مناقضة لمبادئ الدين، وما يوحِّد المسلمين هو الرابطة الدينية. ورأى الأفغاني وعبده أن الانحطاط إنما يعود إلى انعدام التضامن وشيوع التخاصم بين القوى الإسلامية، ووحده تطبيق القانون الإسلامي سيسمح بعودة قوة الإسلام في العصور الخالية، وسيمكنه من مقاومة الأجانب في بلاده.

بطريقة ما، رأى الأفغاني وعبده أن مجتمع صدر الإسلام كنموذج مضاد لهؤلاء الذين يرون في استيراد النماذج الأيديولوجية الغربية مثل الليبرالية والقومية الحل الوحيد لمعالجة لتخلف المسلمين. لقد أدى بهما التأكيد على الغايات الدنيوية للدين وضرورة التضامن الإسلامي إلى موقف هوياتي أكثر منه ديني. وبالنسبة لهما، فإن أبواب الاجتهاد ليست مغلقة، وأن التقليد قد أودى إلى الركود، وأنه خيانة للإسلام الصحيح. كما ينبغي ألا تكون العودة إلى نصوص الإسلام الأصلية على أساس تقليد ما قام به السلف، بل من خلال إعادة اكتشاف الروح التي ألهمتهم بما يسمح بتقليل أهمية الفوارق بين السنة والشيعة، وبما يحقق تضامن كل المسلمين، كنوع من الجامعة الإسلامية التي أخذت في إثارة قلق القوى الكولونيالية الأوروبية.

كان الأفغاني بالأساس ناشطًا، فيما ترك المسؤولية نحو تطوير أفكار الإصلاح الكبرى إلى محمد عبده. بعد إقامته في فرنسا، ذهب عبده إلى الشام، ثم سمح له بالعودة إلى مصر عام 1888، حيث تم تعيينه قاضيًا في المحاكم الشرعية، ثم أصبح مفتيًا للديار المصرية عام 1899. في أعمال عبده، يوجد تمييز بين الأصول الجوهرية للإسلام، وتعاليمه وقوانينه الاجتماعية. هذه الأصول التي تحولت إلى الخطوط الأساسية لفقهاء السلف الصالح، غالبًا لهذا ما أطلق على هذا الفكر «السلفية، كانت في غاية البساطة وتتمثل في؛ الإيمان بالله، وبالوحي الذي أرسله إلى رسله حتى النبي محمد، والمسؤولية والحكم الأخلاقي. هذه الأصول قد تتضح، ويدافع عنها، من خلال العقل من ناحية، كما أن الأخلاق والقوانين الاجتماعية هي تطبيق لهذه

المبادئ الكبرى التي يحويها القرآن ويدركها العقل الإنساني في ظل ظروف معينة. وعندما تتغير الظروف يجب أن تتغير القوانين بدورها. ويقع على عاتق مفكري الإسلام أن يربطوا القوانين والأعراف المتغيرة بالأصول غير المتغيرة، ومن ثم يمنحونها الحدود والاتجاه. لقد حاول محمد عبده، بلا جدوى، لإصلاح مناهج جامعة الأزهر وكذلك مؤسساته الداخلية، معتمدًا على دعم السلطات البريطانية حتى توفاه الله عام 1905[1].

أصبحت هذه النظرة جزءًا تأسيسيًا لعقول العديد من المسلمين المتعلمين، العرب وغير العرب على السواء، كما أنها تطورت على غير خط[2]. لم يعد إسلام هؤلاء المتعلمين الجدد في ثوبه الجديد مماثلًا لإسلام الجامع الأزهر أو جامع الزيتونة، غير أنه مماثل لإسلام الإصلاحيين من مدرسة الإمام عبده. ومن بين تلاميذ عبده الذين كانوا قادة وطنين مصريين بارزين مثل قاسم أمين (1863-1908) المنادي بتحرير المرأة، وأحمد لطفي السيد (1863-1872) المدافع عن الفضائل المدنية والحياة السياسية الدستورية ومؤسس المدرسة الجديدة في النثر العربي، وسعد زغلول (1859-1927) الذي قاد الشعب المصري في ثورة 1919 في سعيه نحو الاستقلال، وأخيرًا السوري رشيد رضا.

وجد هؤلاء الذين فسروا فكر محمد عبده على أنه دعوة إلى الفصل الواقعي بين مجاليْ الدين والحياة موضوعًا جديدًا في عشرينيات القرن العشرين؛ لقد شجع إلغاء الجمهورية التركية الوليدة للخلافة العثمانية التفكير حول طبيعة السلطة السياسية، وكتب أحد أتباع محمد عبده وهو علي عبد الرازق كتابه الشهير: «الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكم في الإسلام»، وفيه جادل بأنه ليس للخلافة أصل إلهي، وأن النبي لم يرسل ليؤسس دولة، ولم يقم بفعل هذا. تلقى المحافظون هذه الأفكار بقبول سيئ ، غير أن مضمونها القائل بأن الخلافة يجب ألا تستعاد، قد تم قبوله.

(1) LAURENS, Henry. 1993. **L'Orient Arabe: Arabisme et islamisme de 1798 à 1945**. Paris: Armand Colin, pp. 89-97.

(2) HOURANI, 1992: pp. 306-308.

أكد الخط الآخر من هذا الفكر، المستقى من أفكار عبده، على الحاجة إلى العودة إلى أصول الإيمان واستخلاص الأخلاق الاجتماعية منه من خلال التفكر المسؤول على النحو الذي يجعلها مقبولة في العصر الحديث. لقد أخذ أثر هذا النوع من الإصلاح في التعاظم في المغرب، وسيتخذ في النهاية شكل الإصلاح السياسي. في الجزائر، تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931، على يد عبد الحميد بن باديس (1889-1940) بهدف استعادة رفعة الإسلام ولغته العربية بين الشعب (الجزائري) الذي حاول الحكم الفرنسي عبر قرن أن يقتلعه من جذوره. سعى العلماء إلى تحقيق هذا من خلال طرح تفسير الإسلام على أساس القرآن والسنة، آملين في كسر الحواجز بين طوائف ومدارس الفقه المختلفة، وذلك من خلال إنشاء مدارس غير حكومية تدرِّس العربية، ومن خلال العمل على تحرير المؤسسات الحكومية من قبضة الدولة. لقد جلب سعي باديس عليه عداوة قادة الصوفية وشكوك الحكومة الفرنسية، وبقدوم عام 1939، أصبحت الجمعية منخرطة كلية في الحياة السياسية، وعرفت بمطالبها الوطنية التي دارت حول الحقوق المتساوية للمسلمين داخل النظام الفرنسي، دون التنازل عن قوانينهم المميزة وأخلاقهم الاجتماعية.

في المغرب، تجذرت التعاليم الإصلاحية في عشرينيات القرن العشرين، بنفس النتائج. كان السعي نحو تحرير الإسلام من المفاسد التي ألمت به في العصور المتأخرة يعني ضمنيًا الهجوم على الوضع الذي أحرزته زعماء الطرق الصوفية في المجتمع المغربي، وكذلك كانت تعني الدعوة إلى مجتمع ودولة على أساس الشريعة الإصلاحية معارضة حكم المحتلين الأجانب. لقد أشارت هذه التعاليم على الطريق نحو الفعل السياسي، وعندما برزت الحركة الوطنية قادها أحد تلاميذ الإصلاحيين وهو علال الفاسي (1910-1974)[1].

في إندونيسيا، ظهرت المدارس والمؤسسات الخيرية والأحزاب التقدمية في إطار ازدهار الفكر الحداثي في العالم الإسلامي. كانت الجمعية المحمدية هي أكثر هذه الحركات الحداثية أهمية، وقد تأسست عام 1912 على يد كايي حاجي أحمد دحلان (1869-1923). وهو صديق لمحمد عبده. لقد تم التبشير عبر الجمعية بالإسلام والدعوة

(1) AL-RAZIQ, 1925.

إليه بلغة مشتركة بين مجموعات الشباب، والمنظمات النسائية والعيادات والملاجئ وكذلك عبر النظام التعليمي الحديث على طريقة نموذج الإرساليات المسيحية. وفي العام 1925، أسس حاجي آكوس سليم من الميناغكابو Minangkabau، رابطة الشباب المسلم Jong Islamieten Bond، كما أصبحت «المحمدية» بعد العام 1923 فاعلًا سياسيًّا خاصة خارج جزيرة جاوة، حيث لم تصل الحركة الوطنية، وحيث روج التعليم الغربي لأفكار التقدم والعقلانية وهو ما كانت تدعو إليه المحمدية التي دافعت أيضًا عن الأوجه المادية في الحياة قائلة: إنه أحد أوجه الإسلام الأول، في الوقت الذي رفضت فيه انشغال الصوفية الحصري بالعرفانية. وفيما كان الدين بالنسبة للمسلمين التقليديين خبرة وجودة، فإنه كان بالنسبة للحداثيين وسيلة لتحقيق الغايات الدنيوية، وقد تم تبرير التطبيق الديني بالنفعية البراغماتية[1].

هناك حركة إصلاحية أخرى، ولكن من نوع مختلف ظهرت في مصر في ثلاثينيات القرن العشرين، وسيصبح لها مستقبلًا تأثير بعيد، وهي جماعة الإخوان المسلمون التي تم تأسيسها على يد حسن البنا (1906-1949). لقد بدأت الجماعة كحركة للإصلاح الفردي والاجتماعي والأخلاقي واعتمدت على تحليل ما هو خاطئ في المجتمعات الإسلامية مستلهمة الإسلام الأول. وفما يشبه آراء السلفية، اعتقدت الجماعة أن أسباب الانهيار بسبب التقليد وغلو الصوفية، وكذلك التأثير الغربي، والذي على الرغم من حسناته قد جلب القيم الأجنبية، واللاأخلاقية والنشاط التبشيري والهيمنة الإمبريالية. والحل لهذا الوضع إنما بالعودة إلى صحيح الإسلام والقرآن كما يفسره الاجتهاد الصحيح، وباتباع تعاليمه في كافة مناحي الحياة؛ وبالتالي ينبغي لمصر أن تصبح دولة إسلامية قائمة على الشريعة الإصلاحية، ويجب أن تقوم كل مناحي الحياة: العلاقات بين الجنسين، والتعليم والاقتصاد وبالطبع السياسة على أساس القرآن الكريم. وفي البداية، لم تهتم الجماعة بفكرة الحكم (الدولة)، غير أن الإخوان لم يعترفوا إلا بشرعية الذين يتبعون الشريعة والذي يصارعون الحكم الأجنبي، الذي يهدد البلاد وجماعة المؤمنين. لقد انصب اهتمام الإخوان المسلمين بالأساس على مصر، غير أن تأثيرهم عبر حدود العالم الإسلامي، وكان انخراطهم السياسي الأول مع الثورة الفلسطينية في ثلاثينيات القرن العشرين.

(1) HOURANI, 1992: pp. 346-347.

الحركات المبكرة: الوهابية

في القرن الثامن عشر، كانت هناك حركات إصلاح في الجزيرة العربية، أحد هذه الحركات سيعرف بالحركة الوهابية، وكذلك كانت هناك نهضة فكرية في اليمن اتخذت شكليْن مختلفيْن مثّلهما العلامتيْن اليمنييْن محمد المرتضى (المتوفى عام 1790) ومحمد بن علي الشوكاني (1758-1834)[1]. مثَّل المرتضى الإحياء المعتدل للسلفية عندما حاول أن يعيد التأكيد وأن يعيد تكييف الخط الفكري للإمام الغزالي (1058-1111)، وهو ما وجد أيضًا في حركات الإصلاح الهندية. أما الشوكاني وهو علامة زيدي من صنعاء اعتبر نفسه الإمام الأكبر لأهل السنة واحتفي به كذلك، فقد رفض فكرة التقليد، لذا هوجم بشراسة من قبل معاصريه، بمن فيهم الشيعة الزيدية. لقد كان لابن تيمية (1263-1328) تأثير عميق على الشوكاني والوهابية، وهو ما يظهر جليًّا في كتابه «نيل الأوطار» وهو تعليق على عمل في الفقه كتبه جد ابن تيمية، مجد الدين بن تيمية (المتوفى عام 1254).

كتب الشوكاني هذا العمل في وقت كان فيه صغيرًا نسبيًّا، وذكر في مقدمته أن الفقهاء قد اعتادوا أن يستفيدوا من عمل ابن تيمية. ويوضح هذا أن عملية إحياء السلفية كانت تتطور عبر فترة زمنية معينة. مع ذلك، ظهر هذا الاتجاه بوضوح بين المذهب الحنبلي السائد في وسط الجزيرة العربية، وفي منتصف القرن الثامن عشر، وقد استلهم تعاليم ابن تيمية وزعيم أحد الحركات الطهرانية وهو محمد بن عبد الوهاب (1703-1792)، والذي كان صوفيًّا في صغره، ثم تأثر بأعمال ابن تيمية صاحب التأثير العميق والدائم عليه، خاصة في نقده للصوفية وخرافاتها وتوجهاتها الفكرية.

ارتحل ابن عبد الوهاب إلى العراق وفارس عندما كان عمره 21 عامًا، حيث درس الفلسفة والصوفية بل وأعطى دروسًا فيها. غير أنه وبعد عودته إلى موطنه، وهو في الأربعين أخذ في التبشير بمذهبه الخاص، وهو الأمر الذي حمل بعض أفراد أسرته على معارضته. وبعد انتقاله إلى الدرعية بنجد، حيث عقد حلفًا مع زعيم قبلي من عشيرة سعود كان قد قبل أفكاره الدينية، انتشرت «الوهابية» عسكريًّا إلى

(1) VON GRUNEBAUM, Gustave E. (comp.). 1992. El Islam: II. **Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días**. Madrid: Siglo XXI (Historia Universal, 15), pp. 281-282.

نجد والحجاز، وسيطرت على المدينتيْن المقدستيْن مكة والمدينة. وفي بداية القرن التاسع عشر، هزم الوهابيون على يد جيوش محمد علي والي مصر (1769-1849) بأمر من الحكومة العثمانية عام 1818. غير أنهم استطاعوا أن ينهضوا من جديد في نجد وحول عاصمتها «الرياض»، وبعد أن أجبر عبد العزيز آل سعود (1876-1953) على المنفى في الكويت، عاد في بدايات القرن العشرين ليعيد سلطة أسلافه وليؤسس لحكمهم عبر كل الأراضي التي عرفت بالسعودية العربية[1].

في رسالته التي أطلق عليها «كتاب التوحيد»، يهاجم ابن عبد الوهاب الاعتقادات الشائعة في الأولياء والصالحين وطقوس تقديسهم، مثل تقديس قبورهم والإيمان بشفاعة الرسول والأولياء، وغير ذلك من أشكال الدين الشعبي. وفي هجومه على الانحلال الأخلاقي الشائع، هاجم ابن عبد الوهاب أيضًا، إلى جانب هجومه على الصوفية، القبول الأعمى بسلطة العلماء في الأمور الدينية، وقد أصبحت نظم الإسلام في العصور السالفة بالنسبة إليهم نهائية ولم يقبلوا بأي مراجعة فيها. لذا، سار ابن عبد الوهاب على خطى ابن تيمية بحيث أنه من الضروري تجاوز سلطة النظم القديمة إلى سنة السلف الأول، وانتهى دفاعًا عن هذا إلى معارضة سلطة المدارس التقليدية حيث اعترف فقط بثلاثة أصول وهي: القرآن الكريم، وسنة النبي، وسنة الصحابة الأوائل. ولأن الأحاديث قد تم جمعها في القرن التاسع، فقد أصبح على أتباع ابن عبد الوهاب أن يغيروا موقفهم ليقبلوا بإجماع القرون الثلاثة الأولى كمصدر.

كان لنتائج هذا الموقف تأثير عميق ودائم على الطبيعة الروحية للإسلام. لقد عمل التأكيد على الاجتهاد ورفض التقليد كقوة تحرير كبيرة، حتى على الرغم من المعارضة القوية التي قوبلت بها في مراحلها الأولى على النحو الذي أثر على تطور الشخصية الإسلامية أكثر من أي عامل آخر. لقد أصبحت الوهابية تعبيرًا عامًا، لم يشر فقط إلى حركة محمد بن عبد الوهاب بل إلى كل الحركات المشابهة عبر العالم الإسلامي، تلك الحركات التي تدافع عن تطهير الدين من الإضافات التي حطت

(1) On al-Shawkani see HAYKEL, Bernard. 2003. **Revival and reform in Islam: the legacy of Muhammad al-Shawkani.** Cambridge: Cambridge University Press.

به، وتصر بشكل أو بآخر على التفكير المستقل وربما الأصلي في الأمور الدينية[1]. مهدت الحركة أيضًا السبيل أمام الحداثيين المسلمين لتجاوز حرفية الوهابية، ومكنت من التعامل مع النص القرآني وتفسيره طبقًا لأنماط أكثر ليبرالية. لم تقيد الوهابية نفسها بالحركة الوهابية كما يعرفها التاريخ، ولكن أيضًا بالحركات الأخرى كنوع من تعبير جمعي وهو الفكرة الوهابية التي تجمع حركات مماثلة أكثر منها متطابقة في العالم الإسلامي. ومن الممكن تلخيص الحركة باعتبارها توكيدًا على التوحيد وعلى المساواة بين الناس مع درجات مختلفة من إعادة تفسير التراث الوضعي والتقاليد الإسلامية في إحياء المجتمع الإسلامي.

الحركات المبكرة: شاه ولي الله الدهلوي

عاش قطب الدين بن عبد الرحيم (1702-1762) المعروف بشاه ولي الله، في مرحلة انتقال تاريخي في الهند؛ إذ أن الإمبراطورية المغولية قد أخذت في الأفول في عصره، مع بروز دول شبه مستقلة صغيرة وطوائف هندوسية وسيخية أخذت في تحدي السلطة الإسلامية. لقد خلف الدهلوي أعمالًا كبيرة مكتوبة غطت مجالات مختلفة مثل: القرآن، والحديث، والفقه، والصوفية، والنبوية، والشريعة، والاقتصاد والمجتمع، والفلسفة وأيضًا الشعر. وفي تناغم مع مجالات بحثه، فقد أعطى اهتمامًا كبيرًا بالسياسة[2].

خلال القرن الثامن عشر، بدأت الإمبراطورية المغولية كنظام فعلي للسيطرة السياسية في الهند بالانهيار. لقد اتسمت السنوات الأخيرة من حكم أورانگزيب (1658-1707) بانتشار الثورات، وبعد موته عام 1707، أدى اندلاع حروب الوراثة وصعود القوى المحلية والإقليمية إلى إنهاء الوحدة السياسية والعسكرية التي حققها حكم المغول للهند [3]. لقد تنافس الأمراء الهندوس والسيخ مع الزعماء المسلمين

(1) BENZINE, 2005: pp. 35-36; and RAHMAN, 1970: pp. 270-271.

(2) RAHMAN, 1970: pp. 266-269.

(3) For a complete bibliography of Shah Wali Allah's work see AL-GHAZALI, Muhammad. 2004. **The socio-political thought of Shah Wali Allah**. New Delhi: Adam Publishers and Distributors, pp. 109-115, and JALBANI, G.N. (ed. and trans.). 1997. **Teachings of Hadrat Shah Waliyullah Muhadith Dehlvi**. New Delhi: Kitab Bhavan, pp. 242-244.

المحليين والغزاة الأفغان والفرس حول الزعامة داخل شبه القارة الهندية، بيد أنه لم تكن هناك أي قوة وحيدة قادرة على فرض قوتها الدائمة على الوضع. وفي الوقت نفسه، كانت بريطانيا تسعى للاستيلاء على معظم أجزاء الهند، ولكن حينذاك كان البريطانيون مجرد واحد من بين متنافسين عدة.

في رأي شاه ولي الله، أن انحطاط المجتمع إنما تكمن أسبابه في غياب الإيمان القوي، والفرقة بين المسلمين والتدهور الأخلاقي. ورأى أن الحل يتمثل في التفسير العقلاني للإسلام. وبالإضافة إلى الحجج العقلانية، قدم ولي الله أيضًا الجدليات التقليدية، وحاول أن يعالج مسألة الفرقة مقترحًا التوفيق بين المدارس الفقهية واللاهوتية حيث دافع عن الصوفية في الوقت نفسه، والتي كانت التحق بها سابقًا على يد والده شاه عبد الرحيم (المتوفى عام 1719).

تبنى شاه ولي الله مبادئ لإعادة بناء التوجهات الفكرية والسياسية والثقافة الإسلامية، وغطت مقترحاته مجالات عديدة مثل المعتقدات والبناء الاجتماعي والسياسة والاقتصاد والمفاهيم الشرعية والفقهية، والأفكار الفلسفية والميتافيزيقية في محاولة للتعامل مع احتياجات الدنيا والآخرة. وفي أعماله، تتفاعل قضايا التاريخ الإسلامي في القرن الثامن عشر مع الظروف الخاصة للهند على نحو واضح. لقد مهدت بلوغ حركات وبدايات إحياء الإمبراطورية المغولية وإحياء النقشبندية، بالإضافة إن أعمال الدهلوي مهدت السبيل إلى تأسيس كل الحركات الإسلامية المستقبلية في الهند.

وكغيره من إحيائيي القرن الثامن عشر، لم يكن شاه ولي الله مهتمًا بالتحدي التحديثي للغرب، بل كان إصلاحه نتيجة التفاعل بين الظروف المحلية المتغيرة والبعد الإسلامي. لقد تأثرت بداية إصلاح الفكر الإسلامي بالهند بالعوامل الداخلية أكثر من العوامل الخارجية، وهي حقيقة منحت طابعًا خاصًا للإحيائية الإسلامية في سياق التاريخ الحديث. وكانت هناك قضيتان رئيسيتان أطّرتا فكر شاه ولي الله؛ وهما تدهور الجماعة الإسلامية ككل في الهند، والفرقة والصراع بداخلها.

لم ينظم شاه ولي الله حركة رسمية ولم ينشأ جمعية خاصة. فكانت البنى التي طورها عبارة عن مدارس أمل من خلالها أن تتم عملية بث الحيوية في الفكر الإسلامي، واستعادة موقع الإسلام في الهند. وعلى الرغم من اتجاهه المتسامح نحو التعايش

مع الأديان الأخرى، فقد حاول أن يزيل الأخلاق والسلوكيات الاجتماعية داخل الجماعة الإسلامية الهندية التي توارثتها أو أخذتها عن الهندوسية، وهو الأمر الذي حاول أورانگزيب أن يقوم به من ذي قبل في احتفالاته الديوانية.

كان التأكيد على دراسة الحديث حاضرًا أيضًا في أعمال شاه ولي الله. وتظهر دراساته في هذا الصدد، مثل تفسيره للصوفية، اهتمامًا مزدوجًا بالتوفيق بين انقسامات الجماعة الإسلامية، وأن تكون ممارسات المسلمين على توافق مع المثال الإسلامي. وتمثل أحد خطوط الانشقاق في تفرق المسلمين السنة بين عدة مذاهب. وفي أعماله، جعل شاه ولي الله دراسة الفقه تابعةً لدراسة الحديث. وعلى غرار محمد بن عبد الوهاب، رفض شاه ولي الله التقليد إذا كان يعني الاتباع الأعمى لعلماء المذاهب الفقهية وتقاليدها. وبدلًا من هذا، اعتقد بضرورة الاجتهاد وأن المصدرين اللذيْن لا شك فيهما هما القرآن والسنة، ولذا، فإن لدراسة التقاليد أسبقية على تقليد الفقهاء السابقين[1].

كان شاه ولي الله واعيًا بأن الانحطاط الأخلاقي والديني الذي أصاب الإسلام في القرن الثامن عشر كان عموميًا، وتوجه إلى الجزء الأوسع من القراء في الهند وخارجها، حيث كتب بالعربية والفارسية واستمر في العمل الذي بدأه الشيخ أحمد السرهندي (1564-1624) في القرن السابع عشر، حيث عمل على التصدي للاتجاهات الخرافية في الإسلام التقليدي. لقد قامت جهوده في جزءٍ منها على تركيبة تؤكد على صيغة الالتزام بما تتفق عليه مدارس الفقه المختلفة في الإسلام. وشرح مفهوم الاجتهاد باعتباره جهدًا لفهم مبادئ القانون الإلهي، وعلى الرغم من أنه كان صارمًا، فإنه فتح الطريق أمام التحديثيين المستقبليين في الهند مثل السيد أحمد خان في القرن التاسع عشر، ومحمد إقبال وأبي الأعلى المودودي في القرن العشرين[2]. ورأى محمد إقبال أنه ربما يكون شاه ولي الله «أول مسلم شعر بحاجة ملحة لروح جديدة في داخله»[3].

(1) JALBANI, 1997: pp. 144-145.

(2) AHMAD, Aziz. 1970. **«The Role of Ulema in Indo-Muslim History»** in Studia Islamica, N. 31. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 1-13; JALBANI, 1997: pp.

(3) SHAHED, Abul Kalam Mohammad. 2004. **«Socio-Political Reform of Muslims in the View of Shah Waliullah and Sayyid Abul A'la Mawdudi»** in LONG, Ahmad Sunawari, AWANG, Jaffary, and SALLEH, Kamaruddin (eds.). **Islam: Past, Present and Future – In-** =

في المجال السياسي، دافع شاه ولي الله عن فكرة الخلافة العالمية، غير أنه اعتبر أن الملكية مؤسسة ضرورية للحفاظ على السلام والنظام في الدولة الإسلامية، ويشرح هذا في الخطابات الكثيرة التي أرسل بها إلى روح الله نجيب الدولة، وأحمد شاه أبدالي (ملك أفغانستان) (1723-1773) وحكام الولايات الأميرية في روبيل كهند والدكن والتي طالبهم فيها بالوقوف في مواجهة المارثا، واستعادة هيمنة الإسلام على قوته في الهند[1].

إن قواعد التفسير القرآني التي احتواها كتاب شاه ولي الله «الفوز الكبير في أصول التفسير»[2] قد طرح بعدًا جديدًا في حقل التفسير. قبل شاه ولي الله، وبسبب فكرة أن القرآن الكريم لا يمكن ترجمته، فإن الشروح القرآنية كانت مقتصرة على عدد محدد من المختصين. أما شاه ولي الله، فقد أصر على المنهج المباشر في التعامل مع القرآن الكريم، فأخذ مبادرة ترجمته إلى الفارسية [3]، وهي اللغة المشتركة بين المثقفين المسلمين في شبه القارة[4]، بما سمح للعوام أن يلجوا إليه مباشرة كي يفهموا ويشرحوا تعاليم القرآن دون اللجوء إلى طرف ثالث.

اتسم اقتراب شاه ولي الله في علم الحديث برؤية السنة باعتبارها شرحًا للقرآن، أكثر من كونها مستقلة، بما دفعه للاعتقاد أن هناك علاقة عضوية بين الاثنين. وفي أعظم أعماله في مجال الفلسفة والمدرسيات، حجة الله البالغة، يوضح شاه ولي الله نظرته لرؤية الإسلام الكونية[5]. ومن أهم أعماله في التاريخ والسير كتاب «إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء» وفيه يسهب في طرح النموذج الخلافي، وأعمال الخلفاء الراشدين

ternational Seminar on Islamic Thoughts Proceedings. 7-9 December. Bangi: Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Sciences, Universiti Kebangsaan Malaysia, pp. 40-50. =

(1) IQBAL, Muhammad. 1934. «**The Human Ego – his freedom and immortality**» in The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University Press (edition used: New Delhi: Kitab Bhavan, 1974, 6th reimpression, 1998, p. 97).

(2) GHAZALI, 2004: pp. 123-129; and JALBANI, 1997: pp. 149-157.

(3) WALIYULLAH, Shah. 2004. Al-Fauz al-kabir fi usul al-tafsir (The principles of Qur'an commentary). New Delhi: Kitab Bhavan.

(4) WALIYULLAH, Shah. 1984. **Fath al-Rahman al Tarjamat al-Qur'an**. Karachi

(5) Makhdum Nuh (d. 1589) from Hala, Sind, is considered to be the first one to have translated the Qur'an into Persian. Cf. JALBANI, 1997: p. 7.

خاصةً أعمال أول اثنين ومكانتهما في الإسلام. وكذلك كتاب «سرور المحزون» هو سيرة قصيرة للنبي محمد.

طبقًا لفكره السياسي، والذي اعتمد على نظريته «الارتفاقات»، وهي مراحل التطور الاجتماعي التي أصبحت أكثر تعقيدًا، فإن أبرز وأهم طبائع الاجتماع البشري هو العدالة، وهي خاصية فردية واجتماعية معًا. وعندما تظهر هذه الخاصية في اللباس والأخلاق والمعاملات فإنما هي أدب، وعندما يحافظ عليها في أمور الاقتصاد والإنفاق تسمى اقتصادًا. أما مراعاتها في شؤون الدولة فيجعلها «سياسة». وفي ذروة تطور الإنسان، تصور شاه ولي الله وجود شيء في طبيعة النظام الاجتماعي السياسي، أو وجود كومنولث من بلدان مختلفة تربطها روح الإخوة الإسلامية العالمية[1].

نسبت العديد من تيارات الفكر التعليمي والفكري والروحاني، التي تشكلت في الهند بعد شاه ولي الله، نفسها إلى الأفكار الإصلاحية، مثل التحديثين في مدرسة عليگرة، وأهل السنة والجماعة، وأهل الحديث والجماعة الإسلامية، والمراكز التعليمية في ديوباند وفرگاني محل وندوة العلماء[2].

أخرجت حلقة ولي الله الدينية في دلهي مجموعة من اللاهوتيين بين أواخر القرن الثامن عشر، وبداية التاسع عشر، كان من بينهم ابنه شاه عبد العزيز، والذي أعلن أن الهند تحت الحكم البريطاني قد أصبحت «دار حرب» (في مقابل دار الإسلام)[3]، وحوّل أحد تلاميذ شاه ولي الله وهو سيد أحمد بريلوي (1786-1831) مدرسته الإصلاحية إلى حركة جهادية[4]، وقد اعتبرت هذه الحركة في عمومها بداية لانتشار الوهابية على نطاق واسع في الهند، ويعتقد أن بريلوي قد تأثر بها عند قيامه بالحج في مكة عام 1822-1823. لقد تم تجنيد

(1) First published in Bareily (India) in 1870, an English translation was made under the title The Conclusive Argument from God by Marcia Hermansen. The first part of that translation was published by E.J. Brill at Leiden in 1995.

(2) Al-GHAZALI, 2004: pp. 34, 41, 47-49, 51, 64-80.

(3) Al-GHAZALI, 2004: p. V.

(4) VON GRUNEBAUM, 1990: pp. 247-249.

الرجال وجمع الأموال للجهاد في منطقة واسعة في شمال وشرق الهند. ولاقى سيد أحمد ورفيقه شاه محمد إسماعيل (1781-1831) حتفهما عام 1831 في بالاكوت في موقعة ضد السيخ، على الرغم من قتلهما على يد مجموعة من الباثان الذين كانوا مسلمين[1]. وقد استمر أتباع الرجليْن، على الرغم من ضعفهم وغياب أموالهم، في الجهاد ضد البريطانيين من سيثنا حتى الحدود الغربية. وفي 1870-1871، أصدر بعض العلماء المؤيدين للبريطانيين فتاوى يتبرؤون من الحركة، بيد أن النشاط الجهادي استمر حتى العام 1890[2].

في هذه الأثناء، أسس الحاج شريعة الله في البنغال، حركة إصلاحية في بدايات القرن التاسع عشر، وقد عرفت بحركة «فرائضي» وقد اتسمت بثلاث؛ معاداتها للحكم البريطاني، وهو ما اتضح في إعلانها أن الهند أصبحت دار إسلام وأصبت دار حرب، والإصلاح الاقتصادي والاجتماعي في مواجهة ملاك الأراضي الأغنياء حيث دعمت الفلاحين والعمال، وتنقية الإسلام من الأفكار الهندوسية والغلو الصوفي. واستمرت الحركة في عملها لاحقًا على يد نجل ابن شريعة الله (محسن الدين) دادو مايان الذي توفي عام 1864[3].

سيد أحمد خان: سيرة قصيرة وحركة عليكرة

أدت الجدالات الفكرية والنزاعات الدينية في القرن التاسع عشر إلى صعود العديد من القضايا الهامة في العالم الإسلامي الأوسع مثل: العلوم المادية في مقابل العلوم الإسلامية، والقاعدة العقلانية للقانون في مقابل قاعدة الشريعة، والحضارة الغربية في مقابل دار الإسلام، والمساواة بين النوعين في مقابل تفوق الرجل، والدستورية في مفهوم السيادة الإسلامي. ومع إعادة النظر في الرؤية الإسلامية العالمية، أشار الحداثيون إلى عدم الكفاءة المفهومية والمنهاجية للسلفية الإسلامية. في مصر

(1) ARNON, 1982: p. 466.

(2) JALBANI, G.N. 1994. **Abaqat of Shah Muhammad Isma'il Shahid: being an exposition of Shah Waliyullah's Sataat & Lamahat**. New Delhi: Kitab Bhavan, pp. x-xiii.

(3) GABORIEAU, Marc. 2000. **«Le mahdi oublié de l»Inde britannique: Sayyid Ahmad Barelwî (1786-1831), ses disciples, ses adversaires»** in Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, ns. 91-94. Aix-en-Provence: MMSH-IREMAM, pp. 257-274.

والهند، أدى الحضور النشيط لأتباع التنوير والتغريبيين والتبشيريين إلى ظهور مجال خطابي تنوعي؛ حيث واجه العلماء المسلمون العديد من القضايا[1].

في العام 1832، وصل الكاهن المبجل جون جينيغز John Jennings (المتوفى عام 1857) إلى الهند، وسيصبح في العام 1852 قس سكان دلهي المسيحيين، وقد أمل أن يحول السكان المحليين إلى المسيحية الإنجيلية ومن ثم يقضي على «الأديان الزائفة»، وهو شعار عم العديد من البريطانيين الإنجيليين في الهند، والذين لم يريدوا فقط أن يحكموا ويسيطروا على البلاد بل أن «ينقذوها» أيضًا من خلال نفوذهم داخل شركة الهند الشرقية من خلال تنصير البلاد. لقد كانت الإمبراطورية بمثابة دليل دامغ على أن الرب في جانبهم، كما أن نشر الإيمان يعني توسيع الإمبراطورية. كانت العديد من الشخصيات الإنجيلية مثل القسس هنري مارتين (1781-1812) Henry Martyn وجوزيف وولف (1795-1862) Joseph Wolff وعلى وجه الخصوص كارل فاندر Carl Pfander (1805-1865) مبشرين مهمين ذوي موقف عدائي هجومي ضد الإسلام، تجسد هذا في بعض الكتب مثل (ميزان الحق)، الذي نشر للمرة الأولى 1829 [2]، أو (ملاحظات على الطبيعة المحمدية Remarks on the nature of Muhammadanism)[3].

كانت تأثيرات هذا واضحة على الجماعة الإسلامية بالهند، وعلى المستوى الفكري، أصبح سيد أحمد خان (1817-1898) مهتمًا للغاية بالقضايا الدينية، وشيراغ علي (1844-1895) بالإصلاح القانوني، وممتاز علي بالنسوية الإسلامية،

---

(1) RAHMAN, 1970: pp. 275-278. On the question of Wahhabism in India and the suitability of this designation to the described movements, see AHMAD, Qeyamuddin. 1966. **The wahabi movement in India**. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, and the reviews to his work by BROWN, D. Mackenzie, in The American Historical Review, V. 73, n. 4 (Apr. 1968), pp. 1225-1226, and MALIK, Hafeez, in The Journal of Asian Studies, V. 29, n. 3 (May 1970), pp. 717-718.

(2) For further details see MOADDEL, 2001.

(3) PFANDER, Carl G. 1910. **The Mizanu'l Haqq (Balance of Truth)**. London: The Religious Tract Society. For further details see DALRYMPLE, 2007: pp. 58-63 and 126-7; MOADDEL, 2005: pp. 52-62; POWELL, Avril Ann. 1993. **Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India. London**: Curzon Press Ltd. (London Studies on South Asia, n. 7); and TROLL, Christian W. 1994. **«New Light on the Christian-Muslim Controversy of the Nineteenth and Twentieth Century»** in Die Welt des Islams, New Series, V. 34, n. 1 (Apr.). Leiden: Brill, pp. 85-88.

وشبلي نعماني (1857-1914) وسيد أمير علي (1849-1928) بتاريخ الإسلام سير الفقهاء[1]. كان شبلي النعماني زميلًا لسيد أحمد خان، ودرس في مدرسة عليگرة الفارسية والعربية، غير أنه تحول إلى انتقاد المدرسة بعد تركه إياها كمحاولة لاختراق وقيادة ندوة العلماء في لوكناو[2].

بعد تمرد السباهي 1857-1858، أثارت رموز الجماعة الإسلامية في الهند تساؤلات عن مستقبلهم، كانت الإجابات عديدة ويمكن تمييز ثلاثة أنواع فيما بينها؛ الأول: التقليديون، الذين أسسوا مدرسة في بوهبال وديوباند[3] والثاني: مدرسة شبلي النعماني، والذي ساعد على تأسيس ندوة العلماء في لوكناو والتي حاولت أن تكون في منتصف الطريق بين التقليديين، والنوع الثالث: وهم الحداثيون الذين بدؤوا بسيد كرامات علي (1796-1876) وتلميذه سيد أمير علي، وكان كلاهما من البنغال[4]، وكان السيد أحمد خان قمة هذا الاتجاه وهو من الأقاليم المتحدة التي عرفت لاحقًا بـ«أوتار باراديش». حاول الحداثيون الذين تأثروا بعمق بالفكر الليبرالي الغربي أن يفسروا الإسلام بطريقة عقلانية، كما تأثروا أيضًا بالرؤية المثالية لدى المعتزلة. وقد انتهى سيد أحمد خان إلى نتيجة مفادها ضرورة أن يتوافق مسلمو الهند مع البريطانيين[5].

ولد السيد أحمد خان في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1817 لأسرة هامة من دلهي

(1) PFANDER, Carl G. 1840. Remarks on the nature of Muhammadanism: traditions. Calcutta: Baptist Mission Press.

(2) For more details on how Amir Ali tried to explain, in his books, Muslim history from a viewpoint which used the political language of English liberalism, and how his political creed framed his vision of History, justifying his political positions, see MOHOMED, Carimo. 2012a. **«Islam, Historia y Liberalismo en Sayyid Amir Ali»** in Revista HMiC – història moderna i contemporània, n. 10. Barcelona: Departament d'Història Moderna I Contemporània de la Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 198-212.

(3) LELYVELD, David. 1982. **«Disenchantment at Aligarh: Islam and the Realm of the Secular in Late Nineteenth Century India»** in Die Welt des Islams, New Series, Bd. 22, n. 1/4. Leiden: Brill, pp. 97-8.

(4) METCALF, Barbara Daly. 2004. **Islamic revival in British India**: Deoband, 1860-1900. Oxford: Oxford University Press.

(5) BOIVIN, Michel. 2003. **«Nature, raison et nation dans le modernisme shi'ite de l'Inde britannique»** in Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, ns. 101-102 (juillet). Aix-en-Provence: MMSH-IREMAM, pp. 83-105.

تنتمي إلى الأرستقراطية المغولية[1]. ويزعم أسلافه أنهم ينحدرون من نسل النبي محمد ﷺ عبر ابنته فاطمة وابن عمه علي. لقد وصلت عائلة أحمد خان إلى الهند عبر إيران وأفغانستان. وبعد وفاة والده عام 1838، بدأ العمل كموظف عام في المحكمة المدنية التابعة لشركة الهند البريطانية الشرقية بدلهي، كما كرس نفسه لكتابة موضوعات متعددة عن التاريخ والعلوم واللاهوت والقانون المدني. وفي الوقت نفسه، أعاد قراءة الأعمال القروسطية الكلاسيكية، وأنتج عمله التأريخي الأول وهو يتناول المباني التاريخية وآثار دلهي وما حولها[2].

أخذ خان بأحداث 1857 وكان يعمل قاضيًا مدنيًا في بيجنور Bijnaur، وقد أصبحت مذكراته في الفترة 1857 إلى أبريل 1858 دراسة أحادية بعنوان Tarikh-i Sarkashi-I Bijnaur أي: تاريخ التمرد في بيجنور. وفي العام 1859، نشر كتابه Risalah-i-As-bab-e Baghwate- Hind (أسباب التمرد في الهند)، وهو الذي تمت ترجمته لاحقًا إلى الإنكليزية، وفيه انتقد التمرد في السنوات السابقة، مجادلًا أنه كان هناك سبب واحد له، فيما كانت الأساب الأخرى توابع له، ويتمثل في حقيقة أن الهنود قد لاموا الحكومة على انتقاصها من أوضاعهم وكرامتهم، وجعلتهم في مكانة أقل. كما أنهم لاموا البريطانيين على معاناتهم اليومية وخوفهم من الاستغلال على يد الموظفين[3].

(1) SYED, Muhammad Aslam. 1991. «**Muslim Response to the West: Muslim Historiography in India, 1857-1914**» in Journal of the American Oriental Society, V. 111, n. 1 (Jan. - Mar.). Ann Arbor: American Oriental Society, pp. 193-194.

(2) The biographical information on Sayyid Ahmad Khan is based on IQBAL, Muzaffar. 2001. Sayyid Ahmad Khan. Available at **http://www.cis-ca.org/voices/k/syydkhn.htm, last accessed 21/02/2012**; MALIK, Hafeez. 1968. «**Sir Sayyid Ahmad Khan's Doctrines of Muslim Nationalism and National Progress**» in Modern Asian Studies, V. 2, n. 3. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 221-244; MALIK, Hafeez. 1970. «**Sir Sayyid Ahmad Khan>s Contribution to the Development of Muslim Nationalism in India**» in Modern Asian Studies, V. 4, n. 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-147; MURAD, Mehr Afroz. 1996. Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: an exposition of his religious and political ideas. New Delhi: Kitab Bhavan, pp. 1-4; RAHMAN, Fazlur. 1958. «**Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent**» in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, V. 21, n. 1/3. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 82-88

(3) KHAN, Sayyid Ahmad. 1854. Asar-oos-sunnadeed: **a history of old and new rules or governments and of old and new buildings in the district of Delhi in 1852**. S.l.: W. Demonte.

صدم السيد أحمد خان بشدة ما حل بالمسلمين بعد التمرد، ومن ثم أخذ على عاتقه أن يقرب بين البريطانيين والهنود، والبريطانيين والمسلمين. وفي هذه المرحلة صدر كتابه عن أسباب التمرد[1]، وقد كشف فيه عن أخطاء إدارة شركة الهند البريطانية، وتتمثل في ما اعتقده الهنود أن غايات الشركة الحقيقية تتمثل في التبشير بالمسيحية وبالتالي تنصر الهند، وعلى المستوى الاقتصادي، الاحتكارات المالية التي تديرها الشركة الهدف منها تدمير الصناعات المحلية، بهدف خلق سوق للصادرات البريطانية، وخلق أعباء مالية كبيرة في شمال الهند، بما أدى إلى مآسي وتدمير التنظيمات السياسية والعسكرية، والتمييز العميق واحتقار الشركة للسكان المحليين من الهنود.

في 1860-1861، نشر أحمد خان «رسالة عن ولاء مسلمي الهند Risalah Khair khawahan Musalmanan» وفيها يدافع عن أن المسلمين الهنود هم رعايا التاج البريطاني الأكثر ولاء بسبب مواقفهم، وبسبب مبادئ دينهم، مقتنعًا بأنهم قد جاؤوا إلى الهند ليبقوا فيها، وأن تفوقهم المعبر عن تفوق الغرب لا يمكن التشكيك فيه في المستقبل القريب. لذا، ينبغي للمسلمين أن يعيدوا التفكير في نمط حياتهم وأنهم يواجهون خطر المزيد من السقوط. لقد أرجع أسباب الاستياء الحالي إلى الجهل والتحيزات المتبادلة، لذا حاول أن يتوسط بين الإسلام والنصرانية وهو ما ظهر في كتابه (أحكام طعام أهل الكتاب) حيث تناول قضية التواصل الاجتماعي بين المسلمين والمسيحيين واليهود. وكذلك في تعليقه على الإنجيل، والذي حاول فيه أن يقول أن كلا الدينيْن مستقيْن من نفس المصدر، وأن تماثلهما سيدركه كل من درسهما وقارنهما. وفي هذا التعليق المعنون بـ«تبيان الكلام في تفسير التوراة والإنجيل»، توصل إلى فتوة أصدرها جمال بن عبد الله عمر الحنفي مفتي مكة، والذي قال أنه طالما تم الحفاظ على العقائد الإسلامية في الهند، فإنها تبقى دار إسلام. والهدف من هذه الفتوى احتواء فتاوى أخرها أصدرها علماء هنود يقولون فيها إن الهند أصبحت دار حرب. في الوقت نفسه حاول السيد أحمد خان أن يجعل المسلمين يرون أن التعليم الغربي مع تأكيده على أهمية العلوم والتفكير العقلاني

(1) Available at http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00urdu/asbab/bijnor/index.html, last accessed 03/08/2010.

سيكون على درجة هامة من الفائدة لمجتمع المسلمين. كما حاول أن يوافق بينه وبين الفكر الديني الإسلامي مدافعًا عن فكرة أنه لا يوجد ما يعارض دراسة العلوم، وأنه لا يوجد ما يمثل مصدر خوف من تأثيرها.

ذهب سيد أحمد خان الذي جادل بأن القرآن يجب أن يتم تفسيره طبقًا لكل عصر وظروفه، إلى أن الحديث لا يمثل أساسًا قويًا لفهم الإسلام، وأن الدين قد عاني من تغيرات عديدة عبر الوقت، خاصة مع الإضافات واختلاط آراء الفقهاء. لذا، من الضروري أن يتم استخراج الأفكار الغريبة، وأن توضع في أطرها الخاصة. ورأى أحمد خان أن النظام التعليمي الجديد، والذي يقع عبء تعليم الأجيال القادمة على المجتمع الإسلامي، والذي يتلقى فيه المثقفون تعليمًا عن الإسلام والعلوم الغربية، سيصبح الأساس التعليمي لمدرسة عليگرة ، وسيكون له تأثيرات عميقة على المجتمع الإسلامي والتوجه الحداثي.

أنشأ أحمد خان مدرستيْن في مدينتيْ مراد آباد وغازبور، وتأسست الأولى عام 1864 في شكل الجمعية العلمية التي تم نقلها إلى عليگرة عام 1867. وتمثلت أهداف هذه الجمعية في ترجمة الأعمال الأدبية والعلمية من الإنكليزية واللغات الأوروبية الأخرى كي تصبح متاحة للهنود، وإيجاد ونشر الأعمال الشرقية القيمة والنادرة من غير الأعمال الدينية، ونشر دورية أسبوعية هي «مجلة معهد عليگرة» وذلك لإتاحة المحاضرات والموضوعات العلمية التي يمكن اعتبارها مفيدة للعامة. غير أن الغاية الأساسية من مدرسة عليگرة تمثلت في أن تصبح مصدر القيادة الجديدة لمسلمي الهند كي تستجيب إلى الظروف الجديدة، وتقوم على أساس معرفي جديد، وأن تطالب بهذه المعرفة الجديدة للإسلام، وأن تحمي هوية أبنائها المتعلمين بالإنكليزية في مواجهة أنواع الاعتقاد والولاء والمنافسة[1].

تم نشر العديد من ترجمات الأعمال الإنكليزية في مجالات التاريخ والاقتصاد السياسي والزراعة والرياضيات وغيرها. وكان التأسيس للتعليم الحديث والمعرفة

(1) KHAN, Sayyid Ahmad. 1873. **Asbab-e-Baghawat-e-Hind (The causes of the Indian Revolt)** in MOHAMMAD, Shan (ed.). 1972. Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan, Bombay: Nachiketa Publications, pp. 15-33.

العلمية الغربية كسبيل لإصلاح وتجديد الجماعة المسلمة أو/ والدول الإسلامية أمرًا شائعًا في أماكن أخرى مثل مصر والإمبراطورية العثمانية أو تونس[1].

في العام 1866، تم تأسيس الرابطة الهندية البريطانية بعليگرة ، وذلك بهدف التأثير في قرارات الحكومة المتعلقة بالهنود المسلمين، غير أن تأثيرها كان محدودًا. قام السيد أحمد خان والذي تم اختياره كزميل شرفي للجمعية الملكية الآسيوية في لندن عام 1864، بزيارة إنكلترا في 1869-1870، وقد مكث في العاصمة البريطانية لـ17 شهرًا مع ولديْه سيد حميد، وسيد محمود وصديقه ميرزا خدا داد بگ، وأحد الموظفين. لقد منحته هذه الزيارة إلى جانب تواصله مع الواقع البريطاني الفرصة لمقابلة وزير الدولة لشؤون الهند، والملكة فيكتوريا نفسها التي منحته وسام نجمة الهند. وأقنعته هذه الزيارة بتفوق بريطانيا وسمحت له بقراءة السيرة التي كتبها وليام موير William Muir عن النبي محمد، وقد أزعجه سرد موير، لأسباب دينية وشخصية، لكون النبي أحد أجداده (لذا كان يحمل لقب «السيد»).

حياة محمد The life of Mahomet، كان هذا عنوان الكتاب الذي كتبه موير، بناءً على طلب أحد المبشرين، وأسهب فيه عن الإسلام كدين متخلف، وقام الكتاب على دراسة بعض المصادر الإسلامية، وادعى أنه يقدم خدمة عظيمة للمشروع التبشيري. وفي هذا العمل، تحدث موير عن الطلاق وتعدد الزوجات والعبودية، فكتب سيد أحمد خان تفنيدًا تحت عنوان «مقالات عن حياة محمد والموضوعات المتعلقة بها»[2] «Essays on the Life of Mahomet and subsidiary thereto» وضمت 12 مقالًا ودفعه هذا الجهد للبحث عن مواد في المتحف البريطاني ومكتبة وزارة الهند[3]. كما زار أحمد خان أيضًا جامعتي كامبريدج وأكسفورد وبعض الكليات مثل إيتون Eton وهارو Harrow والتي ستكون نموذجًا للكلية المحمدية الهندية البريطانية التي

(1) LELYVELD, 1982: p. 101.

(2) SIINO, François. 2003. **«Sciences, savoirs modernes et évolutions des modèles politiques»** in Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, ns. 101-102 (juil-let) - Sciences, savoirs modernes et pouvoirs dans le monde musulman contemporain. Aix-en-Provence: MMSH-IREMAM, pp. 9-28.

(3) MUIR, William. 1861. The life of Mahomet. London: Smith, Elder, & Co.

أنشأها[1]. وبعد عودته إلى الهند في تشرين الأول/ أكتوبر عام 1870، كرس أحمد خان نفسه، بتوجهات جديدة في أفكاره وجهوده، للتجديد الاجتماعي والفكري للهنود المسلمين.

في العام 1871، نشر وليام هانتر William Hunter كتاب «الهنود المسلمون The Indian Musalmans»، بهدف تأسيس فهم أفضل بين الحكام والمحكومين، كوسيلة للحفاظ على السلطة البريطانية في الهند. وتوصل هانتر إلى أن هناك علاقة عرضية بين النشاط الوهابي والاضطرابات الدائمة على الحدود الشمالية الغربية، وهو ما اعتبر أساسًا للعديد من المحاكمات فيما بعد التمرد. ورأى أن الوهابية حركة منظمة للغاية ويدَّعي قادتُها قيامها بكل الوظائف السياسية على مناطقهم. وكانت الروابط بين أعضاء هذه الجماعة السرية قوية ودائمة على نحو غير اعتيادي. لقد أرسل معقل الحركة في باتنا Patna وأذرعها المسيطرة عبر المناطق الريفية «بسبب عدم الرضا السائد بينها، العديد من المتعصبين الذين تم تلقينهم بالخيانة وتسليحهم بالكتابات التي تتحدث عن فريضة شن الحرب على البريطانيين. ونجح المال والحنق المتدفق في تجنيد العديد من هؤلاء الذين عقدوا العزم على طرد الكفار إلى ما وراء الحدود».

أدى العرض الذي قدمه هانتر إلى احتجاج سيد أحمد خان الذي وصف الكتاب بأنه مضلل وغير دقيق تاريخيًا. وفي مراجعة لهذا الكتاب[2]، أشار أحمد خان إلى العديد من الأخطاء في تأكيدات هانتر عن الأفكار الوهابية، وقام بتقديم عرض نقدي لتاريخ الحركة من 1823 حتى تاريخ نشر الكتاب. ورأى أن العداوة ضد البريطانيين في مناطق الحدود ليس لها علاقة بالوهابية، ولكنه بسبب وجود عدد كبير من السكان المذعورين وغير الموالين وهم من المسلمين والهنود على السواء الذين فروا من الأراضي البريطانية بعد التمرد هروبًا من غضب الغازي. لقد سعى هؤلاء للحصول

(1) KHAN BAHADOR, Syed Ahmed. 1870. **A series of essays on the life of Mohammed, and subjects subsidiary thereto**. London: Trübner & Co.

(2) RAHMAN, Muda Ismail Ab. 2004. **«The Responses of Sayyid Ahmad Khan to William Muir»s Works on Islam»** in LONG, Ahmad Sunawari, AWANG, Jaffary, and SALLEH, Kamaruddin, Islam: Past, Present and Future – International Seminar on Islamic Thoughts Proceedings, 7-9 December. Bangi: Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Sciences, Universiti Kebangsaan Malaysia, pp. 1-6.

على مأوى لهم بين القبائل وبدؤوا حياة جديدة في بيئة مجهولة، وليس من الغريب أن هؤلاء قد تلقوا أموالًا، وزيارات من أهلهم وغيرهم في الهند. وأخيرًا، فإن العداء القبلي للسلطة في المنطقة القريبة من نهر الهندوس هي أمر معتاد في التاريخ الهندي كما توضحه الحملات التي أرسلها في الماضي أباطرة مثل أكثر (1542ـ1602) وشاه جهان (1592ـ1666) وأورانكزيب (1618ـ1701)، وكلهم مسلمون، وقد فشلت هذه الحملات في إخضاع المتمردين.

بالنسبة إلى سيد أحمد خان، فإن شيطنة الإسلام وتشويه تاريخه في الغرب وهو المسؤول مباشرة عن العداوة السياسية للمسلمين الهنود، رأى أن الاقتراب الموضوعي من التاريخ من شأنه أن ينهي كراهية الغرب للإسلام والمسلمين، بل سيحمل المسلمين على إعادة اكتشاف هويتهم ومُثُلِهم. سيكون التاريخ أداة النهضة الإسلامية وقد أثر هذا الاتجاه في العديد من المصلحين مثل شبلي النعماني وزكاة الله (1832ـ1911) ومولوي مهدي الله المعروف بمحسن الملك (1837ـ1907)، وآخرين.

استمر سيد أحمد خان في عمله القضائي حتى تقاعده عام 1876، وفي هذه المرحلة أسس نفسه في عليگرة حيث أنشئت الكلية البريطانية الشرقية المحمدية عام 1875، والتي ستصبح عام 1920 جامعة عليگرة الإسلامية. وفي العام 1886، أسس «المؤتمر التعليمي المحمدي» والذي عقد سنويًا في العديد من المدن الهندية، وتم نشر مجلة «تهذيب الأخلاق ـ المصلح الاجتماعي المحمدي Social Reformer Mohammedan» بهدف تربية وتمدين المسلمين الهنود، وقد كان أحمد خان المساهم الأكبر فيها حتى نهاية المجلة في 1893. ركَّزت المقالات التي كتبها أحمد خان على دراسة أسس ومؤسسات المجتمع الإسلامي في ضوء العقل والوازع الديني. لقد جذبت مجلة التهذيب العديد من القراء الذين تشاركوا مع أحمد خان أهداف الإصلاح. ومن ناحية، حاول أن يحتوي قوى الشك والإلحاد التي حررها التأثير الغربي، ومن ناحية أخرى، ناهض رفض التعليم الغربي.

وعلى الرغم من عدم تمرسه في العلوم الغربية أو العلوم الإسلامية، خاصة دراسة القرآن والحديث، وهو الأمر الذي انتقده فيه بعض العلماء، حاول أحمد خان أن

ينزع النزعة الخرافية عن القرآن وتعاليمه. لقد لاقى سعيه نحو تأويل بعض الجوانب الأساسية في التعاليم الإسلامية التي لا يمكن أن تستوعبها المناهج العلمية الغربية، مقاومة شرسة من القطاعات التقليدية، إلا أنها وجدت لها ذيوعًا واسعًا بين النخبة. وفي بداية ثمانينات القرن التاسع عشر، أصبح أحمد خان رمزًا هامًا للغاية في المجتمع الإسلامي. أراد أحمد خان أن يعيد تفسير الإسلام وراح يدافع عن علم الكلام الحديث بهدف إيضاح أن «عمل الله، وهو الطبيعة وقوانينها، هو مطابق لكلمة الله، وهي القرآن» وهو ما جعله يعرف على أنه «طبيعي Naturi». ومن أجل هذا التأويل، وضع كتابه «تفسير القرآن» والذي نشر في الوقت الذي كان يكتبه فيه. لقد بدأ العمل في هذا التفسير عام 1879، واكتمل عند وفاة أحمد خان. وقد لاقى هذا التفسير معارضة قوية ليس فقط من قبل العلماء، ولكن أيضًا من قبل بعض أصدقائه والمعجبين به مثل نواب محسن الملك، والذي لم يعجبه التأويل الراديكالي لبعض الآيات القرآنية. وردًا على هذا، كتب أحمد خان مقالًا صغيرًا شرح فيه مبادئ تفسيره، وقد نشرت عام 1892 تحت عنوان «تحرير فعل أصول التفسير» وأعلن فيه أن الطبيعة هي عمل الله، وأن القرآن هو كلام الله، وأنه لا تعارض بينهما[1].

سيد أحمد خان والخلافة: الولاء لبريطانيا

حتى نهاية حياته، كرس سيد أحمد خان حياته أكثر وأكثر للكلية المحمدية الهندية البريطانية، والتي خرجت مجموعة فريدة من الطلاب، والتي ستصبح في وقت ما العاصمة السياسية للهند الإسلامية. وأصبحت المنظمة الأخت، المؤتمر التعليمي المحمدي لكل الهند، التي أسسها أحمد خان في العام 1886، منتدى لنقاش القضايا التعليمية والاجتماعية، وعاملًا هامًّا في دعم التضامن الإسلامي عبر شبه القارة الهندية. لقد حاول سيد أحمد خان أن يبقى بعيدًا عن القضايا السياسية، حيث أعطى اهتمامًا أكبر للتعليم؛ حيث كان عمله بالأساس إصلاحيًّا وتربويًّا. فلم يعتبر نفسه سياسيًّا، ودائمًا ما حاول أن يؤسس لتوافق سياسي مع البريطانيين. وفي الوقت نفسه، وبسبب حقيقة أن المسلمين أصبحوا «أقلية» في سياق الهند الأكبر، بنى بعض

(1) LELYVELD, 1982: p. 87.

المسلمين الهنود رابطة عاطفية مع الإمبراطورية العثمانية، والتي كانت تتبع المذهب الحنفي مثلهم، ونظر إليها باعتبارها آخر رموز العزة الإسلامية. وبالنسبة إلى شبلي النعماني، وعلى مستوى ما بين المسلمين، فهناك نوع من الشعور بجماعة الإسلام، وعالمية «الملة»، بما جعله مهتمًا بانقلاب الإمبراطورية العثمانية.

في رسالة كتبها إلى أصدقائه الإنكليز، أشار إلى أن الإسلام، وهو الدين الذين يؤمن به ويتبعه كليًا، يبشر بمبادئ راديكالية ويعارض كل أشكال الملكية، سواء كانت وراثية أو محدودة. في حين أن الإسلام يوافق على الرئيس الذي ينتخبه الشعب، فإن الإسلام يدين تكديس رأس المال، ويؤكد على تقسيم الممتلكات والأموال على الورثة الشرعيين مع رحيل مالكيها. ولكن الدين الذي يعلم هذه المبادئ، قد رسخ مبادئ أخرى: فإذ كان الله قد قضى بخضوع المسلمين إلى غير المسلمين، ومنحوا المسلمين الحرية الدينية وحكموا بينهم بالعدل، وحموا حياتهم وممتلكاتهم مثلما فعل البريطانيون في الهند، فينبغي للمسلمين أن يدينوا لهم بالولاء[1].

في العام 1878، أكد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (1842–1918) مجددًا على ادعائه كخليفة للمسلمين وذلك من أجل أن يواجه لجوء القيصر الروسي إلى «الأرثوذكسية والسُلافية»، ومن ناحية أخرى ليواجه التدخلات الدائمة من قبل بريطانيا وفرنسا في الشؤون الداخلية للإمبراطورية العثمانية، حيث تذرعتا بحماية رعايا الإمبراطورية المسيحيين. لقد أثار هذا التأكيد شكوك المسلمين الذين يعيشون تحت الحكم الاستعماري الأوروبي والمسيحي مثل حكم روسيا وفرنسا وبريطانيا العظمى[2]. كان لدى سيد أحمد خان اهتمام خاص بمسلمي الهند، وحرص على الحفاظ على ولائهم للبريطانيين[3].

وعلى الرغم من حقيقة أنه منذ تمرد 1857، أصبحت تحت الحكم البريطاني

(1) HUNTER, Sir William Wilson. 1871. **The Indian Musalmans: Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen**? London: Trübner & Co.

(2) KHAN, Sayyid Ahmad. 1872. **«Review on Hunter's Indian Musalmans»** in MOHAMMAD, Shan (ed.). 1972. Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan. Bombay: Nachiketa Publications, pp. 65-82.

(3) VOLL, 1994: p. 112.

المباشر، كان هناك قسم معتبر من المسلمين قد اعترف بالادعاء العثماني عن الخلافة العالمية، وهو ادِّعاء رغم طبيعته الدينية إلا أنه لا يمكن أن يكون بعيدًا عن الدلالات السياسية. وكانت الأمور تسير على ما يرام طالما كانت بريطانيا نفسها تمارس سياسات داعمة للإمبراطورية العثمانية، غير أن التوتر بين الولاءيْن قد بدأ في الظهور معه، وعلى سبيل المثال، فيما كان سيد أحمد خان على ولائه الصلب للبريطانيين، كان لشبلي النعماني ولاء ذو شكل ديني للأتراك[1].

تم توثيق ولاء أحمد خان للبريطانيين في العديد من آرائه حول الخلافة. فبالنسبة إليه، منح النبي محمد ثلاث خصال هي أولًا: النبوة فقد أوحي إليه بأوامر الله وقد انتهت بوفاته، ولم يكن أحد قائم على هذا الأمر من بعده سواء كان خليفة ونائبًا. وبهذا المعنى فهو قائم على ثانيًا: الرسالة وهي تبليغ الناس ما أُوحيَ إليه. وبهذه الخصلة فإن كل المسلمين سواء كانوا فقهاء أو رجالًا متعلمين ورجال التقليد الذين غرسوا تعاليم الدين الإسلامي يمكن اعتبارهم وكلاء أو خلفاء النبي، لذا اعتبر البعض أن المشار إليهم بنص «أولي الأمر منكم» في نص الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾[2]، هم الأئمة الاثنا عشر والفقهاء المسلمون. والخصلة الثالثة للنبي كانت الحكم، وقد حكم النبي البلاد، وفرض الأوامر الموحى بها إليه، وحرص على مراعاتها وحمى الناس وسحق أعداءهم بالقوة.

وفيما يتعلق بالخصلة الأخيرة، اعتبر أحمد خان أن هؤلاء الذين يملكون ويحكمون البلاد ولديهم السلطة للفرض والحفاظ على قواعد الدين حية، ويمكن من خلال قوتهم ومواردهم أن يدافعوا عن البلاد في وجه الغزاة، هؤلاء يمكن اعتبارهم خلفاء ووكلاء للنبي، إذا ما كانت لهم فضائل وأخلاق النبي، واتبعوا أوامر الدين وحازوا الاحترام الداخلي والخارجي. وقد ضمن بعض المعلقين عموم المسلمين في الإشارة إلى ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾.

ومن وجهة النظر هذه يمكن اعتبار حكام كل بلد خلفاء، غير أنهم كانوا خلفاء

(1) GRAHAM, George Farquhar Irving. 1885. **The life and work of Syed Ahmed Khan**, C.S.I. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, p. 188.

(2) سورة النساء، الآية: 59.

وسلاطين على بلادهم فقط، وعلى المسلمين من رعاياهم فقط. فهم ليسوا خلفاء أو سلاطين على هؤلاء الذين ليسوا من رعاياهم والذين لا يحكمونهم؛ إذ أنه من الضروري للخلفية أو حاكم البلاد أن يصدر الأوامر بالثواب والعقاب وأن يفرضها. وينبغي له أن يكون المدافع عن الدين، ويجب أن يحمي البلاد وشعبها من الأعداء، وأن يحافظ على النظام والسلام فيها. لذا، لا يمكن ولا يجب أن يطلق على الحاكم المسلم الذي يفتقد للسلطة ولا يمارسها في بلد ما صفة «خليفة» على هذه البلد وسكانها المسلمين.

بالنسبة إلى أحمد خان، فإن الخليفة هو الخليفة على البلد التي يحكمها فقط، وفيها يستطيع أن يوقع عقوبات الموت والانتقام، وأن يحافظ على قوانين الدين، وهو خلفية على هؤلاء المسلمين الذين يدينون له بالولاء، وليس خليفة على البلاد التي لا يملك عليها سلطة عليا أو سيطرة، فلا يستطيع فيها أن يصدر أوامر بالقتل أو الانتقام ولا يستطيع أن يحافظ على الدين أو أن يحمي السكان المسلمين. وإذا لم يحقق الخليفة الشروط الواجبة، فلا يجب أن يطلق عليه لقب خليفة للبلاد أو لمسلميها. لذا، رأى أحمد خان أن المسلمين هم رعايا الحكومة البريطانية التي يعيشون تحت حمايتها، بغض النظر إذا ما كان سلطان تركيا خليفة أم لا، ذلك بسبب حقيقة أنه ليس قرشيًا، من قبيلة النبي محمد[1].

منحت الحكومة البريطانية الهنود المسلمين السلام، كما منحتهم الحرية في ممارسة شؤونهم الدينية. وعلى الرغم من أن الحكام الإنكليز يعلنون أنهم مؤمنون بالمسيح، إلا أنهم لا يضعون الصعوبات في وجه المسيحيين الذين يتحولون للإسلام، ولم تمنع المسلمين من أن يكونوا مسيحيين. وليس للإرساليات التبشيرية المسيحية علاقة بالحكومة البريطانية، في الوقت الذي كانت فيه تصول وتجول مبشرة بدينها، وفي الوقت الذي يقدم فيه مئات المسلمين خطبًا عن الإسلام. وإذا تحول مسلم إلى

(1) للاطلاع على سرد مفصّل عن النقاشات البريطانية حول أحقية العثمانيين بالخلافة، والمعارضة العربية لادعاءات الخليفة، انظر:

BUZPINAR, Tufan. 1996. **«Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882»** in Die Welt des Islams, New Ser., V. 36, Issue 1 (Mar.). Leiden: Brill, pp. 59-89.

المسيحية، سيكون هناك دائمًا مسيحي يتحول إلى الإسلام. لقد أعطى المسلمون الذين يعيشون كرعايا تحت حماية الحكومة البريطانية حريات كافية في شؤون الدين، كما أن حياتهم وممتلكاتهم آمنة، ويتمتعون بكل الحقوق المتعلقة بالزواج والطلاق والميراث والوصايا والهبات والأوقاف التي يسمح بها القانوني الإسلامي، وحتى عندما يحكم القضاة المسيحيون بينهم، فإنهم ملزمون بالحكم طبقًا لقانون الإسلام. لذا، فمن الواجب الديني على المسلمين أن يبقى المسلمون الهنود مخلصين وساعين لخير الحكومة البريطانية، وألا يقولوا أو يفعلوا على نحو نظري أو عملي بما يتعارض مع هذا الولاء والمساعي الحميدة نحو الحكومة. ورأى أحمد خان أن مسلمي الهند ليسوا رعايا السلطان العثماني عبد الحميد خان الذي لا يملك أي سلطة عليهم أو على بلدهم. وبلا شك، فإن السلطان العثماني هو حاكم مسلم وبالتبعية يتعاطف معه مسلمو الهند باعتباره مسلمًا، غير أنه ليس خليفتهم طبقًا للقانون الإسلامي أو الدين الإسلامي. وحتى إذا كان يملك حقوق الخلافة، فهو يملكها فقط في بلاده، وعلى الناس الذين يسودهم.

كما أن التاريخ يثبت أنه في الوقت الذي حمل فيه الحكام المسلمون لقب خليفة، فإن خلافته تمتد فقط إلى ولاياته ورعاياه. وأن البلاد التي تخرج عن نطاق حكومته ليس لها علاقة بخلافته أو سلطنته أو إمامته. كما كانت هناك أوقات وجد فيها أكثر من خليفة. وليس لحماية الأماكن المقدسة في مكة والمدينة والقدس علاقة بكونه خليفة. باختصار، يرى أحمد خان أن الحاكم المسلم ليس خليفة هؤلاء الذين لا يعيشون في ولاياته[1].

على الرغم من الحداثيين الإسلاميين مثل جمال الدين الأفغاني، وسيد أحمد خان قد تشاركوا برنامجًا إصلاحيًا حداثيًا، فقد كان لديهم توجهات وغايات سياسية متباعدة. فيما كان لدى سيد أحمد خان موقفًا مؤيدًا للبريطانيين، كان الأفغاني معاديًا للاستعمار، ومعاديًا للبريطانيين ومؤيدًا للجامعة الإسلامية، وقد انتقد أحمد خان على نحو عنيف معتبرًا إياه تابعًا للبريطانيين[2].

(1) ARNON, 1982: pp. 464-471; and ESPOSITO, 1999: p. 56.

(2) MURAD, 1996: pp. 89-115.

حاز أحمد خان لقب فارس وعلى نجمة الهند عام 1888، وتوفي في عليگرة عام 1898. وسوف يكون لفكر وأعمال أحمد خان تأثير على العديد من الذين سيكون لهم أدوار هامة في الحياة الفكرية والثقافية لمسلمي الهند. لقد أدت دلالات تضمينات المواقف التي اتخذها سيد أحمد خان إلى مجموعة من التطورات، سواء في شكل معارضتها أو في تطويرها. توضح أعمال رفيق سيد أحمد خان؛ شيراغ علي الإمكانية الراديكالية للحداثة الجديدة، كما سيتم إيضاحه بشكل مفصل في الفصل القادم.

رفض شيراغ علي كل بنية المجتمع القديم باعتبارها بنية بالية، وانخرط في دفاع قوي عن الإسلام في مواجهة الإرساليات المسيحية والأوروبيين الآخرين، غير أنه قام بهذا على قاعدة تحليل وتفسير القرآن، بدلًا من الدفاع عن الممارسات الإسلامية القائمة. في هذا الدفاع، قدم براهين عبر آليات التحليل العقلاني التاريخي. واقترن التكيف الحداثي مع رفض المصادر التقليدية للقانون والفكر الإسلامي فيما عدا القرآن نفسه. لقد دعم هذا الموقف بتحليل صارم وتأملي للقرآن، وكل شيء آخر في التقاليد الإسلامية يتم النظر إليه في السياق التاريخي. وكان من الجائز لدى شيراغ علي والآخرين ممن هم على شاكلته، أن النبي محمدًا لم يبنِ نظامًا قانونيًا رسميًا، ولم يطلب من أتباعه أن يفعلوا ذلك، وبالتالي فالمسلمون أحرار في تطوير نظمهم القانونية المتوافقة مع الظروف الخاصة لعصورهم، وليسوا مضطرين لتبني وأخذ نظم طورها مسلمون سابقون في عصور وأماكن مختلفة، بما يعني فتح السبيل للشكل الحداثي الراديكالي من الإسلام.

لم تكن مواقف سيد أحمد خان مقبولة من قبل كبار العلماء، وكانت الأسس العريضة التي وضعها شاه ولي الله حاضرة على نحو واضح في تنوع الآراء المحافظة التي ظهرت في نهاية القرن. كانت المؤسسات التعليمية الجديدة طرفًا أساسيًا في الإحياء الأكثر تقليدية. في العام 1867، تم تأسيس مدرسة إسلامية في ديوباند من قبل علماء مقلدين لولي الله، وتمثل هدفهم إحياء الدراسات الدقيقة للعلوم الإسلامية التقليدية، وأن يوفروا رابطًا بين الجماعة الإسلامية في الهند وهويتهم التقليدية. كانت مدرسة ديوباند محافظة نسبيًا في قبولها بصحة مدارس الفقه، ورفضها للتوافق مع

التقاليد الهندوسية، وموائمة سيد أحمد خان، وقد اكتسبت سمعة عالمية من خلال صلاتها بعلماء الأزهر في مصر[1].

اتضح الشكل الأكثر محافظة أيضًا في مدارس هامة أخرى. وكانت الأقدم والأكثر تزمتًا من بينها فارناكي محل في لوكناو والتي أبقت على المقررات التقليدية، وكانت معزولة نسبيًّا عن حجج التحديثيين والتقليديين النشطيْن. وتأسست مدرسة أقل تقليدية وهي ندوة العلماء في لوكناو عام 1894. وقد حاول قادتها أن يجدوا طريقة وسطى بين حداثة سيد أحمد خان ومحافظية ديوباند، وتمنت أن تقدم التدريب اللازم للعلماء كي تكون قادرة على التأكيد على دورهم باعتبارهم قادة روحيين للمجتمع الإسلامي في الهند.

في نهاية القرن التاسع عشر، ظهرت مجموعة عرفت بأهل الحديث أيضًا، وقد تأسست على تقاليد الحديث التي أرساها شاه ولي الله بقوة في الهند، وهي تؤكد على الاعتماد على القرآن والسنة. لم يكن أعضاء هذه المدرسة راغبين في قبول لتعاليم العلماء القدامى باعتبارها ملزمة، إذا لم تعتمد مباشرة على المصادر الأساسية للدين. ويوضح النشاط القوي داخل المجتمع الإسلامي الهندي في القرن التاسع عشر حيوية الإسلام في المرحلة الحديثة المبكرة. لقد تأسست الحركات الإصلاحية على الأسس الإسلامية في الماضي، لكنها استجابت للظروف الحديثة المتغيرة، ولم يكن المجتمع الإسلامي في الهند معزولًا عن العالم الإسلامي. كان سيد أحمد خان على وعي بأعمال خير الدين في تونس، وقرأ شيراغ علي أعماله في مصر وكذلك كتابات خير الدين. وتأثر أهل الحديث بالمدرسة اليمنية في القرن التاسع عشر، كما كان كل المسلمين المتعلمين واعين بتطورات الأحداث في مصر والإمبراطورية العثمانية. لقد كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر عصرًا للإحياء الإسلامي في الهند، بالمفهوم الفكري والديني، بصرف النظر عن حقيقة أنه كان يحدث في سياق سيطرة عسكرية وسياسية أجنبية.

---

(1) في السطور القادمة التي استخدم فيها سيد أحمد خان كلمة «محمدي» سنستخدم كلمة «مسلم».

الفصل الثاني

مفهوم الدولة عند شيراغ علي

I. سيرة ذاتية لشيراغ علي

كان شيراغ علي (1844-1895) ذا أصولٍ كشميرية، وقد نشأ في شمال الهند. وبعد وفاة والده وفي سنٍ مبكرة، منعته مسؤوليات أسرته إلى جانب الأحداث المضطربة لثورة 1857، من استكمال تعليمه العالي الرسمي. مع ذلك، كان قادرًا على إيجاد عمل داخل النظام الاستعماري بدخل متنوع ووظائف قضائية. وفي العام 1877، وبتوصية من سيد أحمد خان، التحق بإدارة ولاية «نظام» حيدر آباد حيث وصل إلى منصب وزير المالية في الولاية[1].

غالبًا ما تقوم كتابات شيراغ علي على دحض الانتقادات الاستشراقية والتبشيرية للإسلام، والقائمة على أنه معادٍ للعقل وعصيّ على الإصلاح. وقد جادل بأن النظام والمذاهب الإسلامية القانونية كانت مؤسسات إنسانية قابلة للتعديل والتصحيح. ورأى أنه في الوقت الذي علمنا فيه القرآن الأوامر الدينية، فإنه لم يدعم أي نظام قانوني ثابت ولم يأمر بنظام سياسي معين. لقد كان شيراغ علي مؤيدًا قويًا وزميلًا لسيد أحمد خان، وناقد حركة عليگرة المفوه للمدرسة الإسلامية التقليدية والركود التشريعي.

في كتاباته الإنكليزية، مثل الإصلاحات السياسية والقانونية والاجتماعية المقترحة

(1) هناك مراجع قليلة حول حياة شيراغ علي، يعتبر أكثرها تفصيلًا هو:
WAHIDUR-RAHMAN, A. N. M. 1982. **The religious thought of Moulvi Chiragh „Ali** (M. A. Thesis). Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies, pp. 57-70.

في الإمبراطورية العثمانية والدولة المحمدية (الإسلامية) الأخرى، والذي سنحلله لاحقًا، وفي مقالاته الأوردية، التي نشر معظمها في مجلة سيد أحمد خان «تهذيب الأخلاق»، تبنى شيراغ علي العديد من المواقف الحداثية بما في ذلك أهمية تعليم البنات. وقد اعتمدت حججه المتعلقة بتأويل الأحاديث، وإمكانية الاجتهاد على كتابات شاه ولي الله[1].

ومن خلال اتباعه منهج شبيه بمنهج سيد أحمد خان القائم على عقلنة الإيمان الديني، وفحص المصادر التقليدية للشريعة الإسلامية للتغلب على تزمت الفقهاء التقليديين، رفض شيراغ علي كل مصادر التشريع التقليدية فيما عدا القرآن الكريم مؤسسًا لقاعدة جديدة للشريعة. لقد قال: «هناك بعض النقاط في الفقه العام الإسلامي ليس من الممكن توفيقها مع الاحتياجات الجديدة للإسلام ..وتحتاج إلى تعديلات. فهناك فصول متعددة في الفقه العام الإسلامي، مثل تلك المتعلقة بالعبودية والمؤسسات السياسية، والتسري والزواج والطلاق وعدم كفاءة الموالي من غير المسلمين، يجب أن تعاد صياغتها وأن تعاد كتابتها في اتساق مع التأويلات الدقيقة للقرآن الكريم»[2] .

تطورت أفكار شيراغ علي الحداثية كرد على نقاد الإسلام، وكان أحدهم هو ريفيرند مالكوم ماكول (1831-1907) Reverend Malcolm MacCool، وهو رجل دين بريطاني وصحافي ومحرض دؤوب للقوميات المسيحية تحت الحكم العثماني وصديق العمْر لغلادستون (1809-1898)، وقد تحالف معه سياسيًّا في مواجهة بنجامين ديزرائيلي (1804-1881) Benjamin Disraeli داعم الإمبراطورية العثمانية مثله مثل الملكة فيكتوريا نفسها.

بدأ ماكّول في نشر مقالات كتبت بمهارة بالغة في بداية السبعينات من القرن التاسع عشر. وتركزت كتاباته الأولى في أغلبها على الأمور الكنسية واللاهوتية. وحافظ أيضًا على صلات قوية بالمنشقين عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية مثل الكرواتي جوسيب

(1) KURZMAN, 2002: p. 277.

(2) ALI, Chiragh. 1883. **The proposed political, legal, and social reforms in the Ottoman empire and other Mohammadan states**. Bombay: Education Society Press, p. xxvii.

جورجي ستروسماير (1905-1815) Josip Juraj Strossmayer، والدكتور إيغناتس فون دولليتغر (1890-1799) Ignaz von Döllinger في ميونيخ حيث عمل كوسيط بينهم وبين غولدستون؛ زعيم الحزب الليبرالي. لقد كان ستروسماير ودوللينغر مهتمين إلى حد بعيد بالمسألة الشرقية، وإنهاء الحكم التركي في البلقان. وربما كان هذا إلى جانب التيارات السائدة في الحزب الليبرالي مسؤولًا عن اهتمام «ماكُّول» الخاص بمقارعة القوة السياسية التركية خلال العقود الثلاثة الأخيرة من حياته. فمنذ العام 1876 فصاعدًا، كان «ماكُّول» مدافعًا نشطًا عن السكان المسيحيين داخل الإمبراطورية العثمانية (والتي تمت مساواتها بالإسلام) حيث شن هجومًا عنيفًا على تركيا وأصدقائها في بريطانيا في خطابات إلى الجرائد، ومراجعات ومقالات بالإضافة إلى العديد من الكتب. وفي خطاباته الخاصة إلى غلادستون، بعد اضطرابات بلغاريا عام 1876، حثَّ ماكول غلادستون على إدانة العثمانيين، وربما كان مسؤولًا جزئيًا عن خطاباته الحادة عن هذه القضية في أواخر 1876 وأوائل 1877. وقد نشر ماكول نفسه كتابيْن عن هذه القضية، هما: المسألة الشرقية: حقائقها وأكاذيبها The Eastern Question: Its Facts and Fallacies[1]، وقد ظهر في ربيع عام 1877 ونفذت منه خمس طبعات، وثلاث سنوات من المسألة الشرقية[2] Three Years of the Eastern Question وقد صدر في خريف 1878، على الفور بعد انتهاء مؤتمر برلين.

كان «ماكُّول» في أوائل القرن العشرين معارضًا نشطًا ضد المتحدثين بلسان الإسلام مثل السيد أمير علي، والكاتب التركي خليل خالد، مركزًا هجومه أحيانًا على النقط المذهبية في الدين، مجادلًا على سبيل المثال أن السلطان التركي ليس خليفة كل المسلمين، ومجادلًا أن الإصلاح في الإسلام لم يكن ممكنًا لأن الدول الإسلامية كانت فروع لحكومة دينية عالمية يربطهم جميعًا وحدة من القواعد الدينية والمدنية لم تتغير جوهريًا أبدًا. كان «ماكُّول» على علاقة وثيقة بملك اليونان جورج الأول (1845 - 1913)، وبقادة الحركة الأرمينية، وخلال الحرب التركية اليونانية 1897، زار أثينا للتباحث مع الملك، ونقل وجهة نظره

(1) MACCOLL, Malcolm. 1877. **The Eastern Question: its facts and fallacies**. London: Longmans, Green & Co.

(2) MACCOLL, Malcolm. 1878. **Three years of the Eastern Question**. London: Chatto.

الشخصية لكلًا من غلادستون ورئيس الوزراء المحافظ اللورد سالزبوري (1830 ـ 1903)[1].

رفض شيراغ ما يدعيه «ماكُول» مميزًا بين الفقه النبوي كوحي القرآن والفقه الدارج بحكم مجرى التاريخ الإسلامي. حجة شيراغ كانت أن الفقه الإسلامي والذي تم تجميعه متأخرًا لا يمكن اعتباره عصي على التغيير جوهريًا وإلى الأبد. التمييز بين الوحي والفقه الدارج مكّن شيراغ علي من دحض ادعاءات «ماكُول» حول جمود الإسلام، لكنه أيضًا وضع حجر الأساس لتفسير القرآن على أسس الحداثة. بالنسبة لشيراغ علي حقيقة أن محمدًا لما يضع قوانين مدنية أو لاهوتية لتأطير أسلوب حياة المؤمنين، كما أنه لم يأمرهم حتى بذلك، كان ذلك بالنسبة لشيراغ علي دليل على أن الرسول ترك للمؤمنين مساحة من الحرية لتأطير القوانين سواء اللاهوتية أو المدنية بما يتناسب مع الأنظمة الموجودة، وينسجم مع متطلبات العصر، ويتفق مع المجريات الاجتماعية والسياسية حولهم[2]. بالنسبة لشيراغ علي كانت هذه القواعد الجديدة للقوانين الإسلامية عقلانية، ديناميكية، تقدمية ومتفقة مع معايير العالم المتحضر. ومن منطلق هذه المعايير جادل شيراغ علي المستشرقين والمبشرين حول قضايا عدة كتعدد الزوجات، الجهاد، التعصب الديني، الرق، وما ملكت الأيمان.

كان الجهاد بمفهومه المتداول نقطة حسَّاسة في التاريخ الإسلامي-المسيحي ومصدر انتقادات غربية حادة للإسلام في كثير من الأحيان. ادَّعى الغرب أن محمدًا نشر الإسلام بالعنف، حاملًا السيف في يد والقرآن في الأخرى، خاض حروب الفتح ضد قريش، اليهود، المسيحين وقبائل عربية أخرى. زعم الغرب أيضًا أن الإسلام دين غير متسامح وأن محمدًا نفسه تآمر لاغتيال أعدائه، وأنه كان متوحشًا مع أَسْراه. لدحض هذه الادعاءات انتهج شيراغ علي استراتيجية تحليل السياق التاريخي الذي وقعت فيه الأفعال المنسوبة لمحمد. بعد ذلك يستعين شيراغ علي بالقانون الدولي، الحريات

(1) لمزيد من المعلومات عن ماكُول، انظر:
RUSSELL, George William Erskine (ed.). 1914. Malcolm MacColl: **Memoirs and Correspondence**. London: Smith, Elder & Co.

(2) ALI, 1883: p. 11.

الدينية، ومشروعية الدفاع عن الحرية الشخصية كأعراف سائدة في الدبلوماسية الحديثة، مبررًا بها سلوك محمد بأن لا الحروب التي قام بها كانت عدائية، ولا استخدم مسألة الإكراه في الدين بأي شكل من الأشكال. بل إن محمدًا وأتباعه تعرضوا للقمع على فترات في مكة من قِبل قريش، وكانوا مضطهدين بشكل عام. بموجب القانون الطبيعي والقانون الدولي كان من حق محمد وأتباعه شن حرب ضد من يضطهدونهم للحصول على حقوقهم المدنية وحرياتهم الدينية في وطنهم الأم(1).

كرس شيراغ علي عمله على الإصلاحات السياسية والقانونية والاجتماعية المقترحة في الإمبراطورية العثمانية والدول الإسلامية الأخرى The proposed political، legal، and social reforms in the Ottoman Empire and other Mohammadan States ، أقول: كرَّسه للسلطان عبد الحميد الثاني. قبل الخوض في تفاصيل الكتاب ولفهم أفضل لمحتواه، يجب إيلاء الانتباه لوقائع تلك الفترة من الإمبراطورية العثمانية، فترة تحولات وإصلاحات عميقة بدأت في عام 1839 مع التنظيمات. ينبغي التأكيد أيضًا على أن مصير الإمبراطورية العثمانية ودولة الخلافة كان له تأثير عميق على المجتمع المسلم الهندي، وعلى فكر محمد إقبال والمودودي، كما سيتضح في الفصول القادمة.

II . الإصلاحات السياسية والقانونية في الإمبراطورية العثمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر

كانت حقبة التنظيمات بمثابة المرحلة الثانية من تحديث النظام العثماني- التركي، بعد النظام الجديد لسليم الثالث (1761 ـ 1808) ومحمود الثاني (1785 ـ 1839). بدأت مع المرسوم الملكي لجولهان (فرمان التنظيمات، يسمى أحيانًا ميثاق گولخانة) 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1839، دشنه السلطان عبد المجيد الأول (1823 ـ 1861). تضمن الميثاق إصلاحات حديثة خاصة في النظام القانوني. الميثاق كان أساسًا نتيجة لضغوط الدول الأوروبية والحداثيين من المثقفين المستنيرين، الميثاق أعلن مبادئ

(1) ALI, Chiragh. 1885. **A critical exposition of the popular «jihad,» showing that all the wars of Mohammad were defensive; and that aggressive war, or compulsory conversion, is not allowed in the Koran**. Calcutta: Thacker, Spink and Co., pp. I-II.

التنظيمات، ومنح حقوقًا مضمونة وأساسية، مثل: حق التأمين على الحياة والممتلكات، وحفظ كرامة كل ما ينتمي للسلطان، وينطبق ذلك على المسلمين وغير المسلمين.

وعلى الرغم من أن الميثاق كان يهدف إلى ترسيم الحدود الشرعية وفصل السلطة المؤقتة للحكومة عن سيادة الخليفة، إلا أنه احتوى على العديد من المصطلحات الإسلامية وإشارات إلى القرآن والسنة. وأتت الجملة الأولى في الميثاق على ذكر الحاجة لتغيير في مؤسسات الدولة المترامية الأطراف. واستراتيجية ممنهجة لكافة أشكال التحديث منذ أواخر القرن الثامن عشر، مسوغة الإصلاحات بنسبتها للشريعة المباركة التي لم يتم تطبيقها كما ينبغي. لكن خلافًا لما سبق عندما كانت أوامر القرآن وقواعد الشريعة تطبق تمامًا، الميثاق أعلن أن السلطان سيصدر بعض «القوانين الجديدة» فيما يتعلق بتنظيم النظام المالي والقانوني، معتمدًا على الله سبحانه وتعالى وعلى روح النبي المباركة[1]. أيضًا، أعد المجلس الاستشاري بروتوكول يبين كيفية إقامة التنظيمات المنصوص عليها. ضرورة التغيير ذكرت صراحة في المادة (أ): النظام القديم غير السليم يجب استبداله بقوانين جديدة، طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية، مبنية على حرمة الأرواح والممتلكات، والكرامة حق يكفله القانون، وينطبق هذا على المسلمين والأقليات من غير المسلمين. ما لم يكن واضحًا في الميثاق هو اتجاه هذا التغيير: التغيير في النظام التشريعي كان المقصود به تغيير نحو «العلمانية» الغربية. «القوانين الجديدة» التي ذكرت في محتوى المادة (أ) من البروتوكول كانت حقيقة هي المواد التي تحدُّ من سلطة وهيمنة الشريعة والسلطان، وهذا ما ستثبته التطورات اللاحقة على سبيل المثال، المؤسسة القائمة على أول دستور وبرلمان في عام 1876. لهذا السبب احتاج كتاب البروتوكول في المادة الثانية إلى الإشارة أن الشريعة هي المصدر الأساسي للتشريع، خلافًا للماضي عندما كان أخذ القوانين من الشريعة أمر مفروغ منه ولا يحتاج لذكر في العملية التشريعية. هذا البروتوكول مهد الطريق لوضع الشريعة كشيء في الخطاب العلماني، هذا الشيء هو مصدر التشريع وسن القوانين. بيد أن تشيُّء الشريعة هذا اتخذ شكلًا مختلفًا في السنوات اللاحقة، وستتحول

(1) الترجمة الإنكليزية للنص الأصلي موجودة هنا:
2012./02/http://www.anayasa.gen.tr/gulhane.htm, last accessed 21

الشريعة من المصدر الوحيد للتشريع إلى كونها تحتاج حماية من السلطة القانونية والسياسية الحاكمة. لذلك، فإن أهمية هذه النصوص تكمن في كونها تحتوي على العديد من العناصر الإسلامية على المستوى الخطابي فقط، بينما كانت في جوهرها بداية الانتقال من سيادة الشريعة الإسلامية في النظام القانوني آنذاك[1].

في هذه الأثناء كان هناك تقنية خطابية موازية تقوم على افتراض تخلف المجتمع الإسلامي، تلقي باللوم على التقاليد. واشترك في هذا النمط الخطابي كلًا من الدولة والمثقفين في الفترة الدستورية الثانية، التي بدأت في عام 1908 بعد ثورة الشباب الأتراك. ومع ذلك رأى القائمون على الشأن الإسلامي ألا يجب إلقاء اللوم على «الإسلام الحقيقي» الكامن في المصادر (كالنصوص المقدسة والتاريخ الإسلامي المبكر)، بل اعتبروا أن الحل يكمن في العودة إلى الأصول. ذُكر صراحة في المادة (ب) في الميثاق: القوانين الجديدة للتنظيمات يجب أن تكون ملتزمة بالشريعة، كان ذلك اعتراف بأولوية الشريعة على إرادة السلطان أو الحكومة. علاوة على ذلك، فإن الشريعة الإسلامية هي أساس هذه القوانين الجديدة المقترحة كما جاء في المادة (ج). مبادئ: «كحرمة الأرواح والممتلكات والشرف» جاءت جنبًا إلى جنب مع «العقل» و«النسل»، وشكلت هذه ما يعرف باسم «أهداف الشريعة الخمسة». ووفقًا للفقه الإسلامي (الفقه، أو القانون الوضعي)، جميع القواعد والقوانين موجودة في نهاية المطاف بغرض حماية هذه العناصر الخمسة للحياة البشرية.

أحد الملامح المهمة للخطاب المستخدم في البروتوكول هو الحد من سلطة الخليفة ـ السلطان. الميثاق الذي مضاه الخليفة بنفسه جعله نافذًا ومقيدًا بالقوانين التي يضعها آخرون: مجلس المداولات. في الواقع، يصبح المصدر الأساسي للتشريع هو «مجلس المداولات» والمتكون من عدد متزايد من الموظفين الضباط الذين تعلموا على النمط الغربي. علاوة على ذلك، نلاحظ أنه على الرغم من أن الميثاق يقر

(1) أود أن أشكر بروفسير نور الله أردك الذي تشارك معي هذا المقال، وأصبح مرجعًا لي في هذا الجزء من الفصل، لمزيد من المعلومات انظر:

ARDIÇ, Nurullah. 2010a. **«Islam, Modernity and the 1876 Constitution»** in HERZOG, Christoph and SHARIF, Malek (eds.). The First Ottoman experiment in Democracy. Würzburg: Ergon, pp. 89-106.

الشريعة ويهتم بها، إلا إنه خلافًا للسائد لم يقترن إعلان الميثاق بفتوى من قِبل شيخ الإسلام (النائب الديني الرئيسي للخليفة)، مما يشير إلى تراجع قوة شيخ الإسلام (المؤسسة الدينية). في الظروف العادية في حال إصدار قانون أو ميثاق، لا بد من فتوى تصدر كغطاء شرعي له. لذلك فإن عدم وجود فتوى - كفعل خطابي - كان أول فصل بين «الديني» و«الدنيوي» في التشريع. هذا الحدث له دلالته عندما نعلم أنه حتى وقت متأخر من عام 1922 أي: بعد ذلك بقرن، أحتاج مصطفى كمال وحلفائه لفتوى دينية لإلغاء نظام الملكية العثماني.

يمكن رصد ظاهرة مشابهة في مرسوم الإصلاحات (فرمان الإصلاحات) الذي أعلن في 18 شباط/ فبراير 1856[1]. مرة أخرى، نتيجة للضغوط من قِبل الدول الغربية في إطار توسيع امتيازات المسيحين الذين يعيشون في الإمبراطورية العثمانية، وامتيازات أكثر للرعايا من غير المسلمين في الإمبراطورية. كان ذلك بمثابة إنتاج نظام جديد بالكامل قائم على المواطنة الحديثة، في إطار تشكيل الدولة الحديثة. المرسوم أكد على الحقوق والامتيازات السابقة بالإضافة إلى بعض الحقوق الجديدة لضمان المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في مجالات كالتعليم، الخدمة العسكرية، تحقيق العدل، الضرائب والتعيينات في المصالح الحكومية؛ بالإضافة إلى حق الأجانب في الملكية الخاصة. أضف لذلك إصلاح الهيئات القضائية والقوانين الجنائية والتجارية؛ وتمثيل الطوائف الدينية في المجلس الأعلى. وصف الميثاق شؤون غير المسلمين في الإمبراطورية بأنها في ذمة الله سبحانه وتعالى، وحق المساواة مكفول للجميع بموجب روابط المواطنة. ومع ذلك، كان هناك إشارات أقل للشريعة في هذا الميثاق مقارنة بميثاق التنظيمات، فقد أتى الميثاق على ذكر خطاب آخر وهو «اللحاق بركب الحضارة المعاصرة». منح الميثاق امتيازات لغير المسلمين مع الإشارة لمبدأ حرية الضمير. اللوائح المقترحة لتحسين ظروف «المواطنين» تم تبريرها بحجة ما يقتضيه مجد الدولة ومكانتها بين الدول المتحضرة. تضمن الميثاق إصلاحات قانونية وأخلاقية ودينية وتربوية واقتصادية حيث مفاهيم كالمساواة والحرية والتقدم المادي والعقلانية تقبع في «الخلفية».

(1) An English translation of the original text can be found at http://www.anayasa.gen.tr/reform.htm, last accessed 21/02/2012.

من الملاحظ أنه في هذين الميثاقين جرت فيهم محاولة الفصل بين «الديني» و«الدنيوي» للحد من سيادة السلطان وسلطة الشريعة، وأضحى هذا ممكنًا باستخدام خطاب «تجديد المؤسسات القديمة». هذه الحجة القائمة على عدم كفاءة المؤسسات القديمة، وكذلك القوانين، وضرورة استبدالها بأخرى تحل محلها، ستتكرر مرارًا وتكرارًا في الإصلاحات اللاحقة التي من شأنها تجسيد وإعادة إنتاج الأيديولوجية العلمانية. بدعم هذين الميثاقين، وضعت التطورات السياسية والاقتصادية التالية الدولة العثمانية في وضع أقرب إلى أوروبا في تلك الحقبة، ومهَّدت الطريق لأول دستور على الإطلاق في تاريخ تركيا.

III. الإصلاحات السياسية والقانونية في الإمبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر دستور وبرلمان 1876

كان خير الدين باشا التونسي (1822–1890) رئيس وزراء في ظل حكم السلطان عبد الحميد الثاني[1]. كان التونسي مؤيدًا لنظام دستوري طبقًا للتفكير السياسي السائد في عصره، حيث سيكون للعلماء والوجهاء مكانة خاصة. هذه التغييرات سيكون لها بالغ الأثر على المستوى السياسي والأيديولوجي. بدأت الحكومة عملية دمج كتوجه نحو المركزية الإدارية، لكنها اتسعت بعد ذلك لتشمل مسألة الولاء السياسي. كانت فكرة المواطنة المتساوية، والتي تعرف باسم العثمانية، شبه وسيلة قانونية تريد الحكومة من خلالها أن تحل محل الولاءات العرقية والدينية للأقليات المختلفة. المحاولات نحو الدمج باءت بالفشل بسبب الأقليات المسيحية القلقة، ففكرة المواطنة كانت تفتقر لنداء عاطفي كالذي يجمعهم كقومية مسيحية. لكن المفكرين المسلمين الأتراك،

(1) Cited in HOURANI, Albert. 1992. **A History of the Arab Peoples**. London: Faber and Faber, p. 306. For more details see AL-TUNISI, Khayr al-Din Pasha. 1868. Réformes nécessaires aux États musulmans: **Essai formant la première partie de l'ouvrage politique et statistique intitulé**: La plus sure direction pour connaître l"état des nations. Paris: Paul Dupont. Original title Mukaddime-i Akwam al-Masalik fi Marifetul Ahwal al-Memalik. Tunis, 1867-1868, later published in Istanbul in 1878. English translation by BROWN, Leon Carl (ed.). 1967. The Surest Path. **The political treatise of a nineteenth-century Muslim statesman**. A translation of the Introduction to The Surest Path to knowledge concerning the condition of countries by Khayr al-Din al-Tunisi. Harvard University: Center for Middle Eastern Studies.

الذين زاد عددهم بكثرة بعد منتصف القرن التاسع عشر، استغلوا العثمانية باعتبارها أيديولوجية قومية خاصة بهم، وفسروا مضمونها وفقًا لخلفيتهم الثقافية والاجتماعية الخاصة، وفهمهم للتاريخ.. بدأت الجنسية تتحول من هنا إلى القومية.

بين مفسري النظام الجديد، كانت حركة شباب العثمانيين حركة مهمة برز منها ثلاثة مفكرين: إبراهيم شناسي (1826-1871)، ضياء باشا (1825-1880)، نامق كمال (1840-1888)، حاولوا تطوير وتوسيع الشروح النظرية وتقديم أيديولوجية للمؤسسات المركزية الحديثة الناشئة، من حيث التقليد السياسي الإسلامي ومبادئ الحكومة العثمانية. تركزت أفكارهم بشكل أساسي على إعادة هيكلة مؤسسات الدولة، بينما كان الإصلاحيون الإسلاميون مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده معنيين في المقام الأول وعلى المستوى الفلسفي بالإصلاح الديني. حتى الوحدة الإسلامية بين عبده والأفغاني كان نشاطها في أواسط الوطنيين المصريين مقتصر على مواجهة السياسة التوسعية للغرب. بينما كانت مساعي نامق كمال، وضياء باشا تهدف إلى التكيف المؤسسي والتنشئة السياسية بدلًا من الإصلاح الديني[1].

تعلم إبراهيم شناسي، وضياء باشا ونامق كمال في مدارس حكومية، وشغلا مناصب حكومية مثلهم مثل أقرانهم. فقد نشأوا أساسًا كممثلين لهيكل بيروقراطي مركزي. وبغض النظر عن خلافاتهم مع السلطان الناجمة أساسًا عن حاجتهم لتحديد صلاحيات العرش. فإن أفكارهم تتكون من عدة أقسام، وفيما يتعلق بالأفكار السياسية، يمكن تعريفها على أنها تلك الأفكار المتعلقة بتقديم نظام دستوري ومؤسسات تمثيلية وظيفتها إلى حد كبير تقسيم المهام داخل المؤسسة الحاكمة. تم تسويغ فكرة المؤسسات التمثيلية على أنها تطبيق لمبدأ الشورى (التجمع والتشاور)، بدلًا من النظام القائم على تمثيل جماعة ومصالحها. كان هدف المثقفين هو إصلاح خطأ التنظيمات. ووضع حد للانقسام الثقافي الناجم عن سوء فهم الأسس الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية للإمبراطورية، وعن استخدام سلطة الدولة لفرض نظام الثقافة الغربية على المجتمع.

---

(1) KARPAT, Kemal H. 1972. «The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908» **in** **International Journal of Middle East Studies**, V. 3, n. 3 (Jul.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 261-262.

تعتبر حركة شباب العثمانيين أيضًا حركة «ليبرالية» حيث أنها انتقدت السلطة المطلقة التي حصل عليها السلطان والبيروقراطية المركزية، ومحاولة هذه السلطة تدمير النظام الثقافي القائم. نقد السلطان ناجم أيضًا عن استبداد لا يتوافق مع نمط حياة راشدة ومنتجة. فئة أخرى من أفكار شباب العثمانيين شكلت الثقافة السياسية للدولة العثمانية «الحديثة» الناشئة أو الوحدة الإدارية التي قادت التغيير. كان الهدف الأساسي هو إنتاج هوية جديدة لكل ما يتعلق بالعثمانية والولاء لحكومتها. المفهوم الجديد للوطن هدف إلى إنتاج شكل جديد من أشكال الهوية تحل محل الانقسامات الدينية والعرقية والمحلية. فيحصل بموجب ذلك جميع السكان على الجنسية العثمانية بغض النظر عن الدين، وإلغاء الطوائف ودخول العامة في الخدمة العسكرية بعد أن كانت مقتصرة على الأتراك، كل هذا مهد الطريق لثقافة سياسية جديدة. مع ذلك، ظلت مسائل كالولاء، والهوية قناعات داخلية لا تتحقق بدون تجربة مؤثرة قادرة على الربط بين قيم المرء والكيان السياسي الجديد، والدولة الحديثة[1].

كانت أيديولوجية نامق كمال تدور بشكل حصري في أفق الفكرة الناشئة عن الوطن، معظم ما يتعلق بمجتمع «الأمة» بدأ يتحول نحو الدولة الإقليمية الناشئة. كانت هذه الدعوة للقومية تسير على النهج الغربي للمفاهيم والأعراف الأيديولوجية، إلا أنه استبدل القيم المسيحية بقيم إسلامية. وجدت الأيديولوجية بمعناها الحداثي كوسيلة للتعبئة الجماهيرية، وإضفاء الهوية طريقها إلى عمق السياسة الإسلامية التركية. لكن أيديولوجية نامق كمال، المتجذرة بشكل ما في الإسلام، كان من الصعب قبولها في التكتلات المسيحية التي كانت تسعى لتأسيس قوميتها الخاصة. كذلك لم تستطع الثقافة السياسية الناشئة، والمرتكزة على المثقفين البيروقراطيين، أن ترضي المطالب العملية للأعيان وأصحاب الأملاك الذين طالبوا بحكم مسؤول ومسيطر وذي أهلية ومهنية، ونظروا بعين الريبة لدوافع النخب المثقفة.

وبالرغم من أن حركة شباب العثمانيين لعبت دورًا حيويًا في إدخال بعض المفاهيم العامة للثقافة السياسية فيما قبل الحداثة، ومهدت الطريق للتجربة الدستورية في حزيران/ يونيو 1876. إلا إنها لم تستطع حل الصراع الدائر بين الطبقات المتوسطة

(1) KARPAT, 1972: pp. 262-264.

صاحبة الأملاك ونخبتهم الثقافية- البيروقراطية الدولتية. هذا الصراع الناجم عن فوارق اقتصادية واجتماعية لا يمكن حله بسهوله بوحدة ثقافية. كانت طبقة ذوي الأملاك تفتقر للتنظيم الذي يبلور ويعبر عن وجهات نظرها الخاصة. لكن الصراع كان حامي الوطيس، وقد ظهر للعلن في أول تجربة دستورية برلمانية في آب/ أغسطس عام 1876[1].

جاء السلطان الشاب عبد الحميد الثاني إلى السلطة في عام 1876 عن طريق صفقة أبرمت مع حركة شباب العثمانيين، واعدًا إياهم بمرحلة انتقالية إلى النظام الدستوري. الوعد الذي من شأنه أن يكون الرد المناسب على القوى الأوروبية، بما فيها روسيا، التي كانت تضغط على إسطنبول لمزيد من الإصلاحات الاقتصادية والسياسية التي من شأنها فتح الحدود العثمانية على الرأسماليين الأوروبيين، وتوسيع حقوق العثمانيين من غير المسلمين. كان إعلان أول دستور[2]، وتأسيس الجمعية العمومية الأولى في عام 1876، علامة بداية أول حقبة دستورية، وكانت أيضًا حجر الزاوية في علمنة الدولة العثمانية. كان تعيين «الشعب» كجزء من أسس الشرعية والحد من هيمنة النظام الملكي تغييرًا حادًا وإن كان جزئيًا في أسس سيادة الدولة. عرَّف السلطان في مرسومه الملكي أغراض الجمعية العمومية الجديدة: الضمان لتطبيق القانون كاملًا؛ بما يتوافق مع الشرعية والاحتياجات الحقيقية والمشروعة للدولة والشعب؛ وللإشراف على نظام الإيرادات والنفقات للدولة.

من أواخر القرن السابع عشر فصاعدًا، تم تبرير كل التغيرات الاجتماعية والسياسية والقانونية بإشارة للشريعة الإسلامية. وقد تم بالفعل الحفاظ على موضوع انسجام القوانين الجديدة مع الشريعة في مرسوم التنظيمات. كان هنالك أيضًا تكنيك خطابي واضح وهو إدراج عبارة لـ«تنفيذ قواعد الشريعة الإسلامية بطريقة أكثر كفاءة» في البرلمان الجديد، وهو ما يعتبر خطوة على طريق تشكيل دولة الحداثة. أضف لذلك، أن السلطان عبد الحميد الثاني الذي وقَّع المرسوم، لم يكن متعاطفًا مع «التغريبيين» (شباب العثمانيين)، والإصلاحات العلمانية؛ بل على العكس انتهج سياسة عموم

(1) KARPAT, 1972: pp. 264-266.

(2) يوجد ترجمة إنكليزية للنص الأصلي على الرابط التالي:
http://www.anayasa.gen.tr/1876constitution.htm, last accessed 21/02/2012.

الإسلاميين أثناء فترة حكمه. لكن بسبب حساسية ميزان العلاقات بين الدول الأوروبية وحركة شباب العثمانيين، اضطر عبد الحميد الثاني للتعامل مع شباب العثمانيين في تأسيس أول جمعية عمومية وإعلان الدستور عام 1876، الذي عُلِّق العمل به لاحقًا في عام 1878. تكمن أهمية هذا في كون كلًا من الإصلاحيين ومناهضي التغريب لجأوا لنفس الخطاب الخادم للإسلام عند محاولة تحديث النظام السياسي.

تحولت القضية إلى مجلس الوزراء بعد المرسوم السلطاني، ثم انتقلت لمجمَع أكبر يضم ما يقرب من مائتي شخص، من بينهم وزراء ووجهاء من العسكر والمدنيين وعلماء الأمة لمناقشة تأسيس البرلمان. وعلى الرغم من معارضة معظم العلماء لفكرة البرلمان، واتهام مدحت باشا (1822 - 1884)، الصدر الأعظم والقيادي البارز بين شباب العثمانيين، والمعروف بـ«أبو الدستور»، على الرغم من اتهامه بأنه تصرف بطريقة غير إسلامية عن طريق سماحه للكافر (غير المسلم) بأن يكون نائبًا في البرلمان، إلا أنه نجح في الفوز على العلماء، بمساعدة بعض أعضاء هيئة العلماء نفسها من الدستوريين الذين برروا فكرة البرلمان بالإشارة للقرآن. كان من بينهم صفي الدين أفندي رئيس المحكمة العليا والذي لعب دورًا مهمًا- شرح تفصيلي- بالأدلة «النقلية والعقلية» (مبدأ الشورى الذي فسَّره صفي الدين على إنه «البرلمان»)، كان يتفق تمامًا مع الإسلام، وكان تفسير صفي الدين هذا يتفق مع رؤية الدستوريين. في الواقع، هذا مثال آخر على الحالات التي برر فيها الحداثيون الإصلاحات (المتمثلة هنا في حكومة دستورية) بنسبتها للقرآن، من خلال توظيف تقنيات خطابية مختلفة بما في ذلك تحليل النصوص المقدسة، ووصل الأمر لتجريد الآيات والجمل وحتى العبارات من سياقها، وتطبيقها على القضايا الناشئة لإيجاد حل لها من حيث إنها تتفق مع الجمل المختارة في المعنى المعجمي. علاوة على ذلك، لا يزال القرآن يحتفظ بوضعه كغاية باعتباره المصدر الرئيسي للتشريع في أي تغييرات دستورية. ومع ذلك، تحولت الآيات التي استشهد بها المتحدث إلى شعارات جديدة مغايرة لقرون طويلة من التفسير القرآني في الإسلام. أصبح تفسير الآيات القرآنية بطرق غير عادية تقنية خطابية شائعة جدًا، خصوصًا بعد عام 1908، وفقًا لوتيرة التحديث في تركيا[1].

(1) لمزيد من المعلومات انظر: =

من ناحية أخرى، فإن حقيقة أن عضوًا من هيئة العلماء، وإن كان من المؤيدين للدستوريين، أشار إلى سلطة القرآن والأحاديث لإثبات التوافق بين المؤسسات الغربية والإسلام، يدل مرة أخرى على أن تغيرات مهمة تحققت في طريق التحديث في المجالات الخطابية والسياسية على حد سواء، عن طريق اللجوء إلى الإسلام نفسه. بعبارة أخرى، يظهر موضوع تطابق الإصلاحات مع الإسلام من وقت لآخر بتقنيات مختلفة. وعلى الرغم من أنه واجه معارضة كبيرة، إلا أن صفي الدين نجح في دمج المبادئ الإسلامية التي كان من المفترض أنها تنتمي لمجال خطابي ليس فقط مختلف بل معارض، دمجها ووظفها بشكل مدروس بنجاح ليربح النقاشات الدائرة حول مؤسسة البرلمان، ليعطي بذلك المساعدة التي كانت ترياق الحياة لمدحت والدستوريين.

تضمن القانون الأساسي لعام 1876، أول دستور على الإطلاق في التاريخ التركي، والمكون من 119 مادة وكان أكثر تطورًا من الذي يليه (1921)، الذي أعد في خضم الحرب. كانت الاستراتيجية الخطابية الرئيسية المستخدمة في الدستور السابق مقترنة بالإسلام والخليفة السلطان، والعديد من المواد الواردة فيه أعربت عن التقنيات المختلفة التي تتضمن هذه الاستراتيجية الرئيسية. على سبيل المثال، حافظ القانون الأساسي أولًا وقبل كل شيء على انتماء السلطنة والخلافة للسلالة العثمانية (المادة 3)، السلطان حامي الإسلام وحاكم رعايا الإمبراطورية العثمانية (المادة 4)، كما حافظ الدستور على تمجيد السلطان «السلطان مقدس وغير خاضع للمساءلة».ومع ذلك، ولأن عبد الحميد الثاني أبطل العمل بالدستور في عام 1878 ووضع نفسه الحاكم المطلق حتى عام 1908، سيتم فيما بعد في عام 1909 تعديل الدستور بحكم من لجنة الاتحاد والترقي (ل.ا.ت) وإضافة جملة للمادة الثالثة تطلب من السلطان حلف اليمين ليكون مخلصًا (لقواعد الشريعة المباركة والقانون الأساسي «الدستور»)[1]. كما تم إلغاء حق السلطان في إلغاء البرلمان لاحقًا في عام 1914 (المادة 73).

ARDIÇ, Nurullah. 2009. **Islam and the Politics of Secularism: The Abolition of the Caliphate (1908-1924)** (Ph.D. dissertation). University of California, Los Angeles: Center for Near Eastern Studies. =

(1) الترجمة الإنكليزية للنص الأصلي موجودة هنا:
http://www.anayasa.gen.tr/1909amendment.htm.

وهكذا تم تقليص سلطة الحاكم المطلقة تدريجيًا من خلال تعديلات في مواد الدستور. ووفقًا للنمط الخطابي السابق، تم ذلك أيضًا بنفس الاستراتيجية الخطابية «بالإشارة للشريعة الإسلامية»، واشتُرط وضع جملة: «باسم الله» في اليمين الذي سيحلفه السلطان والنواب، ووجد كذلك في اثنين من الدساتير (1921 و 1942) نفس الممارسة الخطابية التي تعمل كجزء من استراتيجية أكبر لإضفاء شرعية على المؤسسات الحديثة (البرلمان) من الإسلام. وعلاوة على ذلك، فإن النسخة الأصلية من الدستور نفسه حدَّت من سلطة السلطان والشريعة. على سبيل المثال، اعتمد مبدأ الفصل بين السلطات، وتم تقسيم السلطة التنفيذية إلى أقسام، وتأسيس حكومة حديثة لها رئيس وزراء ووزارات ومجلس وزراء (المادة 27-38)، بالانتقال إلى التشريع (المادة 42-80) تم تقييد سلطة السلطان، كذلك الاختصاص القضائي (مادة 81-91) أدى إلى تشعب النظام القانوني وفصل المحاكم الدينية عن المحاكم الإدارية. واستمر التشعب أيضًا في نظام التعليم، الذي انطوى على كلًا من المدارس الدينية والعلمانية في التعليم العالي. كان اعتماد المبادئ الحديثة في الفصل بين السلطات خطوة أخرى مهمة في طريق تحديث الدولة.

أبقى الدستور أيضًا على اللغة التركية اللغة الرسمية للبلاد (المادة 18)، والإسلام هو دين الدولة، وكل المعتقدات الأخرى لديها الحق في ممارسة شعائرها بحرية (المادة 11). علاوة على ذلك، جاء الدستور على ذكر «كل رعايا الدولة يتمتعون بحرية شخصية» (المادة 9)، والتي بموجبها أيضًا، ووفقًا للوائح الواردة في التعديلات السابقة، أصبح غير المسلمين الذين يعيشون في الأراضي العثمانية على قدم المساواة مع المسلمين، مُنحوا حقوق مثل المساواة أمام القانون (المادة 17)، والمساواة في الوظائف العامة (المادة 19). كانت كل هذه القوانين تعني «دسترة» المواطنة، كما كان متوقعًا في مراسيم الإصلاح السابقة، مما جعل سكان الإمبراطورية «رعايا» السلطان و«مواطنين» الدولة، كان هذا مؤشرًا على تهجين النظام السياسي العثماني (تقليدي - قانوني عقلاني).

أخيرًا، ساهم منح حرية الصحافة (المادة 12) في التحديث، حيث وجدت كل من الأفكار الدينية والعلمانية تربة خصبة للانتشار، حدَّت كذلك من سيادة السلطان،

خاصة فيما يتعلق بحقيقة أن الصحافة كانت الوسيلة الرئيسية للمعارضة والأداة الأساسية لنشر الأفكار الثورية حتى عام 1908. لذلك قام السلطان عبد الحميد الثاني بحظر البرلمان، ووضع رقابة على الصحافة، ونفى قادة المعارضة إلى فرنسا ومقدونيا، والذين كانوا في نفس الوقت ناشري العديد من الصحف. لذلك بعد ثورة تركيا الفتاة عام 1908، أضيفت عبارة «بدون رقابة» لنفس المادة، على الرغم من أنه في وقت لاحق (بعد 1913) خضعت الصحافة للرقابة من قِبل الحكام الجدد[1].

كان الهدف من الدستور، فيما يتعلق بتوقيته وأهداف السياسة الخارجية المأخوذة في الاعتبار، زعزعة الجهود الروسية للتدخل في الشأن التركي بموافقة غربية، من أجل «تحرير» النظام العثماني. ومع ذلك، ومن وجهة نظر عملية، بدى الدستور إجراء منطقيًا مصممًا أساسًا لتحقيق تكامل في الأدوار السياسية كالبرلمانات الغربية. لذلك الحاجة لبرلمان وتحديد مكانته لم تنبع من إدراك ثقافي، ولكن فرضته الضرورات الوظيفية النابعة من بنية اجتماعية متنوعة ونظام سياسي متباين. أدت المناقشات للمطالبة بإخضاع السلطة التنفيذية لرقابة ممثلي الشعب المنتخبين وشرعنة السلطة وفقًا لإرادة الشعب، حيث أن «وجود دولة يتوقف أساسًا على قبول الشعب». وجاءت هذه القضية إلى العلن أثناء الجدل الدائر حول إذا ما كان القانون الذي أقره البرلمان يمكن تعديله من قبل مجلس الوزراء. أدرج مجلس النواب ملاحظة هامة في نهاية المطاف في الرد على خطاب السلطان، ينتقد الأداء الإداري الفقير للوزراء الذين يفترض أنهم ساهموا بشكل ما في هزيمة العثمانيين في الحرب مع روسيا عام 1877. وصل الصدام بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية إلى أوجه عندما احتدمت المواجهة بين السلطان والسيد أحمد أفندي مشرف النقابة، والذي قال للسلطان إنه هو المسؤول عن المصيبة التي وقعت فيها البلاد، وأنه لا يمكن تحميل مجلس النواب مسؤولية أمر وقع دون علمه، لكن السلطان حل البرلمان منهيًا بذلك أول تجربة برلمانية عام 1878.

سعى دستور 1876 إلى إقامة ملكية دستورية للحد من صلاحيات السلطان، وبالتالي، حفظ وعزز نظام العمل القائم بين الفروع الثلاثة التقليدية للحكومة. أنشأ الدستور السلطة التشريعية وحدَّد مهامها وفقًا للأنظمة الغربية، وتم تبرير علاقة

(1) لمزيد من المعلومات انظر: ARDIÇ, 2010a

السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية من منطلق مبدأ (الشورى والتشاور) المذكورين في الإسلام. في الوقت نفسه عرَّف الدستور السلطان بصفته رئيس السلطة التنفيذية وأعطاه صلاحيات واسعة في تعيين وإقالة الوزراء. لكن، كما ذكرنا سابقًا، سرعان ما طالب النواب بالتحكم في السلطة التنفيذية، حيث إنهم «ممثلي الشعب». كان الإصلاحيون العثمانيون الأوائل، الذين لم يكن لهم علاقة بأي تدخل أجنبي مباشر، ولم يواجهوا مشاكل معقدة نسبيًا، قد اتبعوا منطق وظيفي في ابتكار منصب (رئيس الوزراء)، الذي بدوره طور جهازه الإداري الخاص به. ظهر الاتجاه المطالب بالتحكم في السلطة التنفيذية بوضوح بعد تدمير الانكشارية[1] عام 1826، أي: بعد أن زال أكبر تهديد للإصلاحات. كان هناك رؤساء وزراء عظام، والمعروفون أيضًا بالإصلاحيين، مثل رشيد باشا، علي باشا، فؤاد باشا ومدحت باشا، برزوا من الفترة 1839 إلى 1876، على الرغم من فلسفاتهم المختلفة. لكن منذ عام 1876 فصاعدًا، وتقريبًا حتى نهاية الإمبراطورية العثمانية، لم يكن هناك رؤساء وزراء بنفس المستوى. سيطر السلطان عبد الحميد الثاني بشكل فعَّال على السلطة التنفيذية، واستخدم رئيس الوزراء كمجرد وكيل تنفيذي.

بدأت الجهود الرامية إلى تعزيز قوة العرش تحت حكم السلطان عبد العزيز (1830-1876) في 1870. كان عبد الحميد الثاني هو من زاد من قوة العرش، وحوَّل السلطان من الممثل الأعلى للسلطة التنفيذية، كما كان الحال على مدار الإمبراطورية العثمانية، إلى شبه إله مستبد وهو الخليفة، والذي سعى لإضفاء الشرعية على سلطاته من خلال إعادة تفسير وأحيانًا «الانحراف» عن النظرية السياسية الإسلامية العثمانية. كان استبداد عبد الحميد الثاني مختلف عن الحكم الصلب لمحمود الثاني. في الواقع، اتبع محمود الثاني التقليد العثماني القديم في القوانين والأعراف؛ ما يعني، انه اعتمد على صلاحيات تنفيذية مطلقة لاستخدام ما يلزم من سلطة لتقوية وظيفة الحكومة. لم يحاول محمود الثاني إضفاء شرعية على سلطته من خلال إعادة تفسير الشريعة الإسلامية، ولكن اعتمد على الممارسات السياسية. وأشار إلى بعض التقاليد

(1) وحدات المشاة التي شكَّلت قوات حراسة السلطان العثماني، اكتسبت مع مرور الوقت قوة عظمى ونفوذ، هددت سلطة السلطان نفسه.

السياسية القديمة في محاولة لإظهار أنه كان يتصرف وفقًا للتقليد السائد في الفصل بين السلطات الذي نُفذ من قبل الحكومة العثمانية. ادّعى أيضًا أن هذا يتفق مع الإسلام. حطم عبد الحميد الثاني التقليد السياسي العلماني بتعميمه حكم الإسلام في الشؤون الحكومية.

تنبع سياسة عبد الحميد الثاني بشكل كبير من شخصيته الخاصة، وما تمليه الأحداث الخارجية، من عزل المثقفين، والتغيرات في التركيبة السكانية والثقافية للإمبراطورية. ندرك أن مصير جميع السلاطين منذ سليم الثالث (1761-1808) كان مقررًا من قِبل الانكشارية وهيئة العلماء، يأتي بعدهم مسؤولي المحكمة، أضف لذلك الخوف المرضي من المؤامرات. في النهاية، نجح في ضم العلماء لصفه، ونجح في السيطرة على البيروقراطية. ساعدت سلسلة من التطورات الداخلية والخارجية أيضًا في تعزيز سلطة العرش. أدى التغير السريع في الأعراف المحلية وسُبل الحياة والتنوع وعلمنة الأنشطة الفكرية إلى أزمة هوية. التدخل الأجنبي، إلى جانب الدوافع الدينية التي وقفت وراء الرغبة في «الإصلاحات» استحثت السفير البريطاني في الإمبراطورية العثمانية، ستراتفورد كانن (1786-1880)، الإصلاحات التي شجبها المثقفون العثمانيون الذين هاجموا عصر «الليبرالية» تحت حكم عبد المجيد(1823-1861) وعبد العزيز (1830-1876)، ظهرت هذه الإصلاحات كتهديد للكيان الثقافي للمجتمع. لذلك يبدو العرش ليس فقط الحاضن لجميع القيم القديمة، ولكن أيضًا المستودع الأكثر قدرة على الدفاع والحفاظ عليها. عزز تدين عبد الحميد الثاني وورعه وعيشه حياة مقتصدة ومقاومته للضغوط الخارجية من وقت لآخر، كل هذا عزز مكانته بين العقول الدينية، وكذلك التقليديين. جهوده للحفاظ على هوية المجتمع، من المنظور الديني أكثر من المنظور العلماني، شد من أزر الهوية القومية، حتى بين المفكرين الأكثر تقدمية(1).

على عكس من سبقه من السلاطين، كان عبد الحميد الثاني لديه تفسيرًا بسيطًا نوعًا ما ولكن إيديولوجيًا للإصلاحات، للحضارة، وللشرق والغرب. أولًا، بدا أنه يعتقد أن الطبيعة البشرية وليس المنطق هي ما تحدد مواقف الإنسان، فالنزعات القومية هي

KARPAT, 1972: pp. 267-272. (1)

التي ترسم الحياة الوجدانية للغربيين، بينما ما يهيمن على الشرقيين هو الحس الديني، لذلك جزء كبير من ماهية الحضارة المعاصرة يضرب بجذوره في الإسلام، الذي هو نتاج العبقرية العربية التي بنيت على نظام اجتماعي وسياسي في أفق الغريزة الدينية، بينما اعتبر المادية، الطبيعية والعلمانية اتجاهات مترابطة في عدائها للإسلام. في الواقع، كما نلاحظ، هذه السلسلة من الأفكار لم تكن دفاعًا عن الإسلام أو المبادئ الأساسية للدين. بل كانت إعادة تأكيد على الهوية الإسلامية والورع الذي يعتبر آخر معاقل المقاومة ضد هجمات التغيير. كانت تفاسير عبد الحميد الثاني هذه استجابة للظروف المتغيرة في الإمبراطورية العثمانية وفي العالم الإسلامي عمومًا.

أدت الحرب مع روسيا عام 1877، ومعاهدات سان ستيفانو وبرلين من 1878-1879، إلى فقدان الأراضي الحيوية في الجنوب، والجنوب الشرقي من نهر الدانوب والقوقاز، كان يسكن تلك الأراضي أعداد كبيرة من المسلمين الأتراك. فقدت الإمبراطورية في العقود التالية أراضي أوروبية إضافية، وشهدت هجرة آلاف من المسلمين الأتراك إلى الأناضول وتراقيا. ونتيجة لذلك، اختفى التوازن بين المسيحيين والمسلمين في الإمبراطورية، واكتسب العنصر الإسلامي الأغلبية الساحقة في المناطق المتبقية. فكرة الدولة متعددة الجنسيات القائمة على أساس المواطنة المشتركة فقدت أهميتها العملية منذ أن أصبح معظم قاطني الدولة العثمانية من المسلمين، وبغض النظر عن إيران، أصبحت تركيا الدولة الإسلامية المستقلة الكبرى الوحيدة المتبقية في العالم.

كان من الواضح أن المستقبل يكمن في استثمار الطبيعة الإسلامية للإمبراطورية لحشد كل المؤمنين، أولًا: من أجل ضمان استمرار الإمبراطورية، وثانيًا: لبدأ حركة التحرر الإسلامي من السيطرة الأوروبية وهو ما نادى به جمال الدين الأفغاني. الأفغاني الذي أجبر على مغادرة البلاد في عام 1871، دُعي للعودة وتم الترحيب به بحفاوة من عام 1894-1897، وبالتالي عَمدَ عبد الحميد لإحياء الخلافة واستخدامها كرمز لحشد عموم الإسلاميين. بدى في هذه المرحلة أن الإمبراطورية لا يمكن الحفاظ على سلامتها إلا من خلال ترسيخ الوحدة بين رعاياها من المسلمين. كان الهدف العملي هو الحفاظ على ولاء العرب وتحييد القوميات الضعيفة نسبيًا، ووقف

المساعي الانفصالية للمسيحيين العرب، لذلك تم التركيز الشديد على الشخصية العربية للإسلام وعلى وضع السلطان كخليفة للمسلمين. في الواقع، بدا الشرق الأوسط العربي - الإسلامي مجال القوة الرئيسي الضامن لبقاء الإمبراطورية. على صعيد آخر، أعطت الصحوة القومية بين المسلمين في الهند والتقدير العميق للخلافة زخمًا إضافيًا ليتحول العرش لرمز ديني. وهكذا، في أشد لحظات ضعفها، أطلقت الدولة العثمانية نداء تحرير المسلمين من منطلق أن الإسلام فكرة عالمية، بينما المطالبون بالتحرير من المسلمين يسعون في الواقع لتجسيد قومية تحمل طابعهم الخاص[1].

IV . تحليل الإصلاحات السياسية والقانونية والاجتماعية المقترحة في الإمبراطورية العثمانية والدول الإسلامية الأخرى

نشر هذا العمل لشيراغ علي أصلًا عام 1883، بعد سبع سنوات من الدستور العثماني الأول، وبعد خمس سنوات من تعليق العمل به عام 1878، ينقسم هذا العمل لثلاثة أجزاء: «مقدمة»، «الإصلاحات السياسية والقانونية»، وأخيرًا «الإصلاحات الاجتماعية». ووفقًا لنطاق هذا البحث، سيتم تحليل «المقدمة» و«الإصلاحات السياسية والقانونية» فقط بشكل مفصل. الجزء الذي يتضمن «الإصلاحات الاجتماعية» يتعامل مع قضايا مثل «مكانة المرأة» (ص 112-127)، «تعدد الزوجات» (ص 128 - 129)، «الطلاق» (ص 130 - 144)، «الرق» (ص 145 - 174)، «الجواري» (ص 175 - 183).

يبدأ الكاتب موضحًا أن كتابه هذا للرد على القس مالكولم ماكول ومقالته: «هل الإصلاح ممكن تحت حكم الإسلاميين؟» نشرت في المجلة المعاصرة عام 1881. نشرت كذلك لتعريف الكتاب الأوروبيين والهنود الإنكليز الذين كانوا يعيشون في «وهم» أن الإسلام عاجز عن أي إصلاحات سياسية أو قانونية أو اجتماعية.

أعرب شيراغ علي عن دهشته إزاء ضعف المعلومات التي يقدمها الكتاب الإنكليز لإنكلترا في موضوع حيوي كهذا، «فالدول الإسلامية هي مصدر قوة الإمبراطورية البريطانية، بمعنى أن معظم الدول الواقعة تحت سيادة ملكة إنكلترا محمدية، مثل

(1) KARPAT, 1972: pp. 272-273.

إمبراطورة الهند، ولا يستثني من هذه السيادة جلالة السلطان التركي»[1]، يجادل شيراغ علي أن «كل الأفكار عن أن الإسلام دين جامد وغير قابل للتغيير، وأن قوانينه دينية، سياسية واجتماعية ترتكز على مجموعة من المبادئ الصارمة التي لا تقبل التغيير أو الإضافة إليه أو الأخذ منها لتناسب الظروف المتغيرة؛ وأن نظامه السياسي نظام ثيوقراطي، وأن الشرائع الإسلامية غير قابلة للتغيير والتعديل ،كما أنه يعادي العقلية الأوروبية التي لا تجد أي حرج في التنوير. كل ذلك نتج عن أن كُتَّاب أوروبا لم يبحثوا بعمق في جذور الإسلام، لذلك تتسم معرفتهم ليس فقط بالسطحية الشديدة بل كذلك بالبناء على مصادر غير موثوقة»[2].

يدافع شيراغ علي عن الإسلام قائلًا: إن الإسلام قادر على إحراز تقدم أخلاقي واجتماعي، وهو يحاول أن يقدم من خلال كتابه، أن «المحمدية» الحالة التي كان النبي محمد يعيشها مع أصحابه تمتلك من المرونة ما يجعلها قادرة على التكييف مع التغيرات السياسية والاجتماعية الجارية، وقد ميز شيراغ علي بين «الفقه النبوي» أو الشريعة، والقرآن الكريم. فبينما الأول كان قابلًا للتغيير، كان القرآن وحده هو ما يرسم «الفقه النبوي» أو الإسلام. وطبقًا لشيراغ على، فإن الفقه الإسلامي ذات طابع جمهوري، و «دولة محمد» لم تكن دولة ثيوقراطية في نظامها الحكومي: بل تقوم على مبادئ ديمقراطية، «الفقه المحمدي» كان بهذا الشكل حجة على الطغاة الإسلاميين[3].

---

(1) يقول محمد إقبال: في بداية القرن العشرين، الوجود البريطاني كان عاملًا حضاريًا كبيرًا «فروح الإمبراطورية البريطانية هي ما جعلت من بقاع المسلمين إمبراطورية إسلامية عظيمة وليس المسلمين أنفسهم» لمزيد من المعلومات انظر: الفصل الثالث.

(2) ALI, 1883: pp. i-ii.

(3) في كتابه: (نقاشات حول ليفي) يقول ميكافيلي: أن الحرية ممكنة فقط في ظل الحكم الجمهوري، لكنه يؤكد أن روما عاشت في حرية أيضًا في ظل حكم ملوكها الأوائل، لذلك فمن الشائع أن نقول أن الجمهورية تنافي الملكية. يرد معظم المؤرخين على هذا الكلام لميكافيللي بأنه محير. فيقول كوينتن سكنر: قبل الإقرار بصحة هذا الاستنتاج، يجب على المؤرخين وعلماء الاجتماع النظر أولًا في الظروف التي أدت لظهور مصطلح الجمهوريات. استخدمه ميكافيللي في التعبير عن مجموعة القوانين التي تعمل للصالح العام. ولذلك فإن اعتبار بعض الممالك ديمقراطيات ليس مفارقة فارغة. بل مسألة فن في إدارة الدولة. والسؤال هو: هل يمكن الاعتماد على الملوك في تمرير القوانين التي تخدم فقط الصالح العام؟ وهذا يعطينا قراءة بديلة، مكيافيلي يقول لنا: أنه بموجب رومولوس وخلفائه، خدمت قوانين روما الصالح العام، لذلك فإن الحكومة، على الرغم من الملكية المطلقة في الشكل، كان مثالًا للحكم الجمهوري، وبما أن هذا له تأثير في حل التناقض، يشير سكنر أن هذا هو أيضًا تفسير نفضله في شرح مفهوم شيراغ علي عن الجمهورية. لمزيد من التفاصيل؛ =

بالعودة للتاريخ، يرى شيراغ علي أن الخلفاء الراشدين كانوا جمهوريين بكل ما تعنيه الكلمة من خصائص (مقارنة بطغاة ممالك روما القديمة)، كان اختيار الخليفة قائم على اتفاق مشترك بين الناس، وعلى عكس ما كتب ماكول في مجلة «كونتمبروري ريفيو- Contemporary Review،» المقال الذي نشر بتاريخ تشرين الثاني/ نوفمبر 1867، الحكومة التركية لم تكن ولا تستطيع أن تكون حكومة دينية، يدرج شيراغ علي اقتباس للسير هنري إليوت (السفير البريطاني في القسطنطينية) ليدعم وجهة نظره، السفير الذي كتب أن هناك اهتمامًا لإثبات أن الحكومة في الإمبراطورية العثمانية كانت «ديمقراطية كما ينبغي»[1].

فصل شيراغ علي بعد ذلك بين «المدارس الفقهية» (المذاهب) أو (الكنائس) كما يسميهم[2]، والتي تم تطويرها وفقا للتغييرات الاجتماعية والسياسية الجارية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، بغية تكييف القانون بشكل أكبر ليناسب احتياجات التقدم وظروف المسلمين المتغيرة. ومع ذلك، لم تقدم أي من هذه المدارس قراءة نهائية للدين «بل كانوا محطات في مسيرة التشريع المحمدي». ولطالما كانت ظروف التاريخ المتغيرة تقتضي تغير في القوانين، لذلك اقتضت الظروف المتغيرة للواقع المعاصر تغير في القوانين. بالنسبة له، كان التشريع علم تجريبي واستقرائي، وليس منطقي واستنباطي. «لذلك وجب مراعاة الاختلافات في المناخ، والطابع، أو التاريخ؛ كذلك في احتياجات وتطلعات الإنسان، وجب كذلك أخذ الظروف الاجتماعية والسياسية بعين الاعتبار، كما كان الحال في الأيام الأولى للإمبراطورية الإسلامية النامية»، كما فعل مؤسسي المذاهب الأربعة (الحنفي، الشافعي، الحنبلي والمالكي) ومبادئهم بالتالي غير ملزمة لمسلمي الهند أو تركيا، لأن هذه المذاهب محلية التطبيق[3].

= SKINNER, Quentin. 2002. **«Interpretation, rationality and truth»** in Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 55-56.

(1) **Italics in the original**. ALI, 1883: p. iii.

(2) يوضح هذا المثال أن شيراغ علي بذل جهدًا لاستخدام لغة القارئ الأوروبي والمفاهيم السياسية الأوروبية، حتى يكون مفهومًا. بهذه المعادلة، الدولة تساوي السياسة، والكنيسة تساوي الدين، ومع العلمانية التي ميزت الأيديولوجية الرئيسية لأواخر القرن ال19 في أوروبا الغربية، مع فصلهم الدولة عن الكنيسة والسياسة عن الدين، يحاول شيراغ علي أن يشرح للقراء ذلك في الإسلام، فيفصل بين السياسة والدين. على الرغم من أن الإسلام لا يملك كنيسة، التي هي أيضًا مؤسسة سياسية، سيتم الحفاظ على هذه المعادلة حتى اليوم، كما لو أن الدولة هي الممثل الوحيد للسياسة، وكما لو أن الكنيسة هي الممثل الوحيد للدين.

(3) ALI, 1883: pp. iv-v.

بعد ذلك، يدحض شيراغ علي رأي القس إدوارد سل، زميل جامعة مدراس الهندية، الذي كتب عام 1880، في كتابه: «الإيمان في الإسلام»[1]، أن الإيمان أرثوذكسي (متعصب) منذ تأسيس المذاهب الفقهية الأربعة ولم يكن هناك أي اجتهاد، وإذا ظهرت بعض الظروف التي تقتضي الوصول لقرارات معينة، فإن القرار يصاغ بما يتناسب تمامًا مع المدرسة الفقهية، التي ينتمي إليها السائل، الوضع الذي منع حدوث أي تغيير أو ابتكار وأبقى على الإسلام جامدًا. بالنسبة لشيراغ علي، لم تُمنع التغييرات ولم يكن هناك أساسًا سلطة دينية أو قانونية لإقامة إيمان أرثوذكسي متعصب «أو نقيضه»، ولم يتوجب على المسلمين الالتزام به بشكل عام: «في المقام الأول لم يدع أي من مؤسسي المذاهب الفكرية الأربعة أن التشريع الصادر عنهم ذو سلطة أو نهائي. (...) كانوا كذلك بعيدين كل البعد عن فرض استنتاجاتهم القائمة على القياس أو الأحكام الخاصة على معاصريهم، فما بالك بجعل نظامهم ملزم لجيل المستقبل في الإمبراطورية الإسلامية واسعة الانتشار. في المقام الثاني لم يمنح أحد من المجتهدين أو المحدثين أي من الأئمة الأربعة أو علماء الفقه في هذا المقام العالي». لذلك، التابعون، أولئك الذين اتبعوا الأئمة الأربعة بشكل أعمى كانوا على خطأ، وأظهرت خصائص المدارس الفقهية الأربعة لاحقًا أنها لم تهدف أبدًا لأن تكون مقدسة أو تقدم تشريع نهائي[2]. لذلك كان كل نظام تقدمي، غير مكتمل، ويخضع لتعديلات وتحسينات متغيرة، وبالتالي، كانت «الشريعة المحمدية» تقدمية وقابلة للتغيير[3].

V. مصادر التشريع

بالنسبة لشيراغ علي، كانت مصادر التشريع المدني والديني ثلاثة: أولًا: القرآن؛ ثانيًا: أقوال وأفعال النبي وأصحابه (السنة والحديث)؛ ثالثًا: الإجماع بين المسلمين إذا كان الأمر المطروح لم يرد في القرآن أو السنة. ويضيف شيراغ علي رابعًا عملية «القياس» وهو الصياغة المنطقية لحكم شرعي قياسًا على المصادر الثلاثة الأولى.

(1) SELL, Edward. 1880. **The faith of Islam**. London/Madras: Trübner & Co./Addison & Co.

(2) ALI, 1883: p. viii.

(3) ALI, 1883: pp. xii-xiii.

يوضح شيراغ علي بالتفاصيل كلًا من المصادر الثلاثة، فيبدأ بالقول أن القرآن و«التشريع المحمدي القائم على الوحي»، لم يجهر بهم النبي ﷺ ليعطي درس في القانون الاجتماعي والسياسي، ولا لإعطاء إرشادات معينة ومفصلة في القانون المدني أو لوضع المبادئ العامة للفقه. كانت نظم التشريع العامة الإسلامية السياسية والاجتماعية الأكثر أهمية، والتي تعتمد على القرآن تحسم أو تستدل على التشريع من كلمة واحدة أو جملة معزولة. باختصار، لم يكن القرآن قانون مدني أو سياسي كما أنه لم يتدخل في المسائل السياسية، ولم يضع قواعد محددة للسلوك في القانون المدني. بل كان يُعلم فقه مسائل معينة في الدين وبعض القواعد العامة للأخلاق. وكان المسلمون يطبقون مبادئه على نظم حياتهم اليومية مثلما فعل المسيحيون مع الكتاب المقدس، وكما أنه تم فصل اللاهوت المسيحي عن الأخلاق والسياسة مؤخرًا، أواخر القرن السابع عشر ومنتصف القرن الثامن عشر، فإن «المسلمين المستنيرين» في تركيا والهند يحاولون فعل الشيء نفسه خلال هذا القرن، أي: التاسع عشر، ولن يؤثر هذا على الدين[1].

فيما يتعلق بالسنة والحديث، العديد من عادات النبي ﷺ وأصحابه وأتباعه في شتى مناحي الحياة الاجتماعية، السياسية، المدنية والجنائية أدرجت في كتب التشريع الإسلامية، عند نقطة معينة أصبحت سنن النبي طوفان هائل وبحر من الفوضى. الصح والخطأ، الحقيقة والخرافة، أصبح من الصعب التمييز بينهم. وقد لجأ كل نظام ديني واجتماعي، وسياسي، عند الضرورة، لإرضاء خليفة أو أمير إلى استدعاء التراث الشفوي لخدمة غرضه. كان الأوان قد فات عندما اختلط تراث فضفاض وملفق بشكل عشوائي مع التراث الأصلي، ظهرت بعد ذلك موجة حماسة لغربلة كتلة التراث وإعادة التدقيق فيها. لذلك تم وضع ستة معايير لتجميع السنة في القرن الثالث الهجري، لكن الغربلة لم تستند على أي معايير نقدية، عقلانية أو تاريخية، على العكس تم إخضاع كتلة التراث لاختبارات نقدية مزيفة. لم يكن صدق الفعل في السنة معتمدًا على الأدلة الجوهرية والتاريخية، ولكن معتمدًا على شخصية الراوي التي لا يرقى إليها الشك وتواتر الصلات إلى عهد النبي ﷺ أو أصحابه، مع اثنين أو ثلاثة ملاحظات أخرى ثانوية وفنية، وعلى عكس ما يدفع به بعض الكتّاب الأوروبيين، لم

(1) ALI, 1883: pp. xiv-xviii.

تكن السنة فرض عين على المسلم. الحقيقة أن النبي محمد ﷺ لم يسن السنة على سبيل المتعة، والحقيقة أيضًا أن السنة لا تستند على قواعد صارمة، لذلك رأى شيراغ أنها ليست جامدة بل قابلة للتغيير[1].

بعد ذلك، تم تطوير مفهوم الإجماع، «الموافقة بالإجماع تكون من جميع علماء العالم الإسلامي كله في وقت معين على مبدأ ديني معين، أو ممارسة دينية معينة حيث لا يوجد نص في القرآن أو السنة متعلق بحكمها»، يوضح شيراغ علي إنه على مدى التاريخ كان هناك آراء متباينة ومختلفة حول الإجماع ولم تكن أحكامه جازمة.

أخيرًا، يستكشف شيراغ علي مفهوم القياس، وهو ما اعتبره القس سل، الأساس الرابع للإسلام في كتابه. يدحض شيراغ علي ذلك قائلًا: من الناحية الفنية، القياس يعني التفكير القياسي استنادًا إلى القرآن والسنة، أو الإجماع، وقد شجب الكثيرون سلطة القياس بوصفه مصدرًا للتشريع على مر التاريخ. أيضًا، كان شيراغ علي مع الرأي القائل أن العديد من نواميس الفقه الإسلامي كانت مناسبة تمامًا للحياة التي كانت قائمة آنذاك، وفي كل مرحلة من مراحل تطورها، ولكن كان هناك بعض النقاط التي كان «الفقه العام المحمدي» لا يوفق بينها والاحتياجات الحديثة للإسلام، سواء في تركيا أو الهند، وكانت تحتاج للتعديل. بالنسبة لشيراغ علي، العديد من جوانب التشريع، كتلك المتعلقة بالمؤسسات السياسية، الرق، الجواري، الزواج، الطلاق ووضع الرعايا من غير المسلمين، كل ذلك تم صياغته وإعادة كتابته وفقًا لتفسيرات متشددة للقرآن، و يحاول شيراغ علي أن يظهر ذلك في الصفحات التالية من كتابه[2].

إن شيراغ علي مع الرأي القائل أنه لا بد من إقرار المساواة القانونية والسياسية والاجتماعية على نطاق ليبرالي واسع في تركيا، على مستوى النظرية والتطبيق. على صعيد آخر، يجب وضع المسلمين الذين يعيشون تحت الحكم المسيحي، سواء في روسيا أو الهند أو الجزائر العاصمة على قدم المساواة، في نقاط بعينها، في القوانين الأجنبية. كذلك يجب منح المساواة السياسية والاجتماعية بشكل عملي وحر لأهالي الهند البريطانية. إن عدم المساواة السياسية والتمييز العرقي والاجتماعي والازدراء

(1) ALI, 1883: pp. xviii-xxi.

(2) ALI, 1883: pp. xxv-xxvii.

الواضح من الإنكليز في الهند تجاه رعاياهم، وتجاه والمواطنين، مهين للغاية وغير مشجع[1].

يمكن لسلطان تركيا إجراء كل الإصلاحات، لأنه بالإضافة إلى كونه مختص بالإصلاحات حسب الصلاحيات التي أعطاها له القرآن، وكونه خليفة الرسول وأمير المؤمنين، كان هو السلطة الوحيدة القادرة على التجديد في الدين، على عكس القول الذي يدفع به الرائد كولونيل روبرت دوري أوبسورن، شيراغ علي اختلف مع الفكرة القائلة أن هناك حاجة إلى ثورة دينية قبل إجراء أي إصلاح سياسي في «الدول المحمدية»، و على عكس القول الذي يدفع به ستانلي لين بول، يرى شيراغ علي إنه لا داعي لفصل صارم بين الإسلام والنظام الاجتماعي، لأن الإسلام كدين لم يضع أسس نظام اجتماعي بعينه[2].

وفقًا لشيراغ علي، كانت الإصلاحات السياسية والاجتماعية التي قدمها في الجزأين الأول والثاني من الكتاب ليست تحايل على النص بتقطيع أجزاء منه، ولا تفاسير محسَّنة، وليست كذلك قائمة على القياس بالنص القرآني. على العكس من ذلك، كانت تعاليم واضحة، مبرهنة على معانيها بنفسها. بالنسبة له، لم يكن القرآن أو سنة النبي يمثلون عائقًا أمام التطور الروحي أو التفكير الحر من جانب المسلمين، ولا تمثل عائقًا كذلك أمام الابتكار في أي مجال من مجالات الحياة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو فكرية أو أخلاقية، وقد تم تشجيع جهود التنمية الروحية والاجتماعية وتقديرها، وعدة آيات من القرآن الكريم أشارت لذلك[3].

بالنسبة لشيراغ علي، لم يكن هناك خلط بين «الكنيسة والدولة»، يستدل على ذلك بالواقعة التي قال فيها النبي إنه يُطاع في أمور الدين فقط، لكن في أمور الدنيا هو مجرد إنسان. ووفقًا لشيراغ علي المثل العربي القائل: «الدولة والدين توأمان» كان مجرد قول العوام من الناس، وليس من صميم الدين الإسلامي، وليس صحيحًا أن أقوال وأفعال النبي غطت كل جوانب التشريع، سواء كانت سياسية أو مدنية أو اجتماعية أو

ALI, 1883: pp. xxvii-xxviii. (1)

ALI, 1883: pp. xxviii-xxxiv. (2)

ALI, 1883: pp. xxxiv-xxxvi. (3)

أخلاقية، وفي الواقع، كفل النبي حرية التفكير[1]. يختم شيراغ علي مقدمة كتابه مشيرًا إلى أن السُنَّة أمَّنت التقدم المستنير للمسلمين مزيلة عنهم قيود الماضي، مشجعة إياهم على تبني جميع التشريعات التي تسهل المعيشة في الوقت الحاضر، وليس الأفكار المتحجرة من الماضي[2].

VI . الإصلاحات السياسية والقانونية..

بالنسبة لشيراغ علي، كانت الإصلاحات القانونية والسياسية ممكنة في الإسلام، وهو بذلك يدحض كلام مالكولم ماكول، الذي قال إن الدول الإسلامية ما هي إلا فروع لنظام ثيوقراطي عالمي، مرتبطة كلها بنظام واحد مشترك من القواعد والعقائد المدنية والدينية الغير قابلة للتغيير للأبد: ما قضى به النبي منذ اثني عشر قرنًا سيتم تطبيقه إلى الأبد في العالم الإسلامي.

ووفقًا لشيراغ علي، لم تكن البلدان الإسلامية عادة خاضعة لحكم ثيوقراطي في الأنظمة الحكومية بل جمهوري، كان ذلك فيما سبق، لكن منذ حَكَمَ الأمويون أصبحت الأنظمة ملكية مستبدة. وقد كان اثنان من ملوك المسلمين في الهند على نفس الدين، ولم يمنع ذلك من وجود خلافات سياسية وحتى عدائية بينهم، كما أظهر التاريخ الهندي. في هذه الفترة الجمهورية، وحتى في بدايات الحكم الأموي، لم يكن هناك أي ناموس مشترك أو كتاب قانوني يوجه الحكومة، ولا حتى كتب شريعة أو قانون كنسي، باستثناء «التشريع المحمدي الواضح» من القرآن. بعد الإطاحة بالأمويين، وقيام الخلافة العباسية، ظهرت الحاجة لتشريع قانوني مشترك، مطلوب جزئيًا لتوجيه الحكومة، ولحفظ أمن الأشخاص والممتلكات، وتوافق ذلك مع «رغبات الطغاة». ومع ذلك، لم يكن هناك قانون مدني أو كنسي مشترك، لأن المدارس الفقهية تعددت بتعدد التفاسير واختلاف العادات[3].

---

(1) بالنسبة لمحمد إقبال لم تكن الكنيسة والدولة وجهان لعملة واحدة، فالإسلام ليس مسألة عصية على الفهم، غريب في شرائعه وقوانينه، بل كل مترابط عضويًا. سيطور المودودي هذا المفهوم لاحقًا. انظر: الفصل الثالث والرابع.

(2) ALI, 1883: pp. xxxvii-xl.

(3) ALI, 1883: pp. 3-8.

يوضح شيراغ علي بعد ذلك الخطأ الذي يقع فيه الكُتّاب في الخلط بين «القرآن» و«السُنة النبوية»، بين «الفقه» و«الشريعة»، وما يشير له شيراغ علي بـ«الفقه العام» أو «القانون المدني»، أو من يعتقد أن القرآن يحتوي على كل ما يتعلق بالإسلام، أو أن «الشريعة المحمدية» التي دائمًا تطبق بلا تغيير «كقانون نبوي عام»، جامدة أو غير قابلة للتغيير. كُتب «الشريعة النبوية» والتي تعتبر مدخلًا حقيقيًا للإسلام، في رأي شيراغ علي، استقت القليل جدًا من القرآن وأحيانًا لا شيء، وكل الفقهاء، المشرعين، رجال الإفتاء أو المجتهدين في السنة النبوية كانوا متفقين ضمنيًا على إزالة النقط الخاصة بالتشريع من النصوص المأخوذة من الكتاب الكريم، وتركوا الأمر للتشريعات المدنية والقانونية، اعتمد المسلمون بعد ذلك على هذه الكتب الدينية في التشريع بدلًا من القرآن الكريم. ليدعم أطروحته، يقتبس شيراغ علي من جورج كامبل، إدوارد سيل، ويليام ويلسون هانتر، وبشكل خاص من سايروس هاملين، مبشر أمريكي مقيم في تركيا. يرى شيراغ علي، أن سايروس هاملين أجدر بالثقة بسبب إقامته الطويلة ومعرفته العميقة بالعالم الإسلامي، وبالنسبة لسايروس هاملين، شكَّلَ «التراث» أكثر من القرآن، الشريعة والدين عند المسلمين. في رأي شيراغ علي، كان الإسلام قادر على التقدم لأنه امتلك مرونة كافية مكنته من التكيف مع التغيرات الاجتماعية والسياسية الجارية حوله. كان الإسلام، «الإسلام النقي» الذي علمنا إياه الرسول في القرآن، وليس الإسلام الذي تعلمه إياه «الشريعة النبوية»، كان في حد ذاته تقدمًا وتغييرًا نحو الأفضل. كان فيه من المبادئ الحيوية ما مكَّنته من التطور والتقدم السريع، والعقلانية والقدرة على التكيف مع الظروف الجديدة. ما سماه ماكول شريعة جامدة، وغير قابلة للتغيير، كان بالنسبة لشيراغ علي، «الشريعة النبوية العامة» والتي لا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال جامدة، بما تتكون منه من أعراف عامة وخاصة. في الواقع، كان القرآن وحده هو الغير قابل للتغيير[1].

لم تكن مؤسسات دولة الإسلام و«الشريعة النبوية العامة»، كما قال ماكول مبنية كليًا على القرآن. بل إن ما تم بناءه على القرآن من قوانين مدنية و«شرائع نبوية عامة» قليل جدًا، كل ما يتعلق بالقوانين الدينية والمدنية الأخرى مبنية على العادات العربية

(1) ALI, 1883: pp. 8-10.

العامة والخاصة. تم إصلاح وتحسين بعض هذه العادات في حين أن البعض الآخر كان بسيطًا فنُقل كما هو من الجاهلية للإسلام، ليمارس بشكل عام، ويصبح جزءًا ضروريًا في المؤسسات العربية. في رأي شيراغ علي، لو كان لزامًا على النبي إعداد القوانين المدنية والدينية، وغيرها من مصدر واحد، لكان قد فعل ذلك. حقيقة أن محمدًا لم يكتب قانونًا بعينه، مدنيًا أو كنسيًا، لتأطير سلوك المؤمنين، كما أنه لم يطلب منهم القيام بذلك، يظهر أنه ترك لهم حرية تأطير أي نظام وقانون مدني أو كنسي، وإيجاد النظم التي من شأنها أن تنسجم مع العصر، وتتناسب مع التغيرات السياسية والاجتماعية الجارية من حولهم[1].

VII . حقوق غير المسلمين الذين يعيشون في ظل حكم إسلامي، والعلاقات الدولية..

يقتبس شيراغ علي من القرآن ما يدحض ادعاءات ماكول، الذي يعتبر أن أي إصلاح بهدف تغيير أوضاع السكان المسيحيين مستحيل، لأن الحكم السلطاني هو جزء من حكم ديني شامل يذهب إلى أن العقاب الإلهي سيقع على من لا يعتنق الإسلام وسيكون بديل ذلك العبودية (في حالة المسلمين واليهود)، وسيكون مصير غير المسلمين والمسيحيين الذين حملوا السلاح دفاعًا عن حريتهم الموت. يرد شيراغ علي بأن حتى «الشريعة النبوية العامة» لم تدعِ أن العقاب الإلهي سيقع على على من لا يعتنق الإسلام أو سيقع في الأسر أو يكوَن مصيره الموت، ولم يذهب حتى الفقهاء الأكثر تعصبًا لمثل هذا الادعاء في كتبهم. فيما يتعلق بالكثافة السكانية المسيحية، والملاحظات التي أدلى بها ماكول عن أن المساواة في الحقوق بين المسلمين وغير المسلمين ممنوعة بموجب الشرائع المقدسة، يرد شيراغ علي بأن حالة الرعايا المسيحين في الإمبراطورية الإسلامية لم تكن بأي شكل من الأشكال أقل من الحالة العامة لكل الرعايا، وفيما أورده ماكول من أن هناك معوقات قانونية بعينها وضعت أمام غير المسلمين، حسب «التشريع النبوي العام» (نقل ماكول عن كتاب في الفقه الإسلامي جمع في النصف الأول من القرن السادس عشر)،كل

(1) ALI, 1883: pp. 10-11.

ذلك وهم ومحض خيال، لأنه لم يكن هناك استعباد لغير المسلمين ولم يكن يُقصد أن يكون هناك أبدًا[1].

يقول شيراغ علي، مستعينًا بالسيرة النبوية، إنها مثال على مدى التسامح والكمال، والمساواة في الحقوق الممنوحة للمسيحين واليهود. وأن المعوقات التي يتحدث عنها ماكول في الكتاب الذي أدرجه مجرد حبر على ورق، مثل تلك العقوبات في كتب التشريع الإنكليزية التي أصبحت طي النسيان. لم تطلها الممارسات القانونية، ولم يعرها أي سلطان بالًا. كانت قوانين عديمة الفائدة مركونة على الرف فقط، وكثيرًا ما استنكر السلاطين أنفسهم هذه القوانين في مذكراتهم. على سبيل المثال «حالات تسليم المجرمين»، في مرسوم كُلخانة عام 1839، والمرسوم الهمايوني1856، وفي دستور 1876، تم منح جميع العثمانيين، بصرف النظر عن الدين أو الطائفة أو العقيدة، المساواة أمام القانون[2].

وفقًا لماكول، قسَّم القرآن العالم إلى قسمين (دار الإسلام) و(دار الحرب)، وكان لزامًا على كل حاكم مسلم أن يجبر غير المسلمين على اعتناق الإسلام بقوة السيف. بالنسبة لشيراغ علي، كان هذا الكلام عاريًا تمامًا عن الصحة ولا أساس له في أرض الواقع، لم يكن هناك أي تقسيم للعالم في القرآن، ولم يأت القرآن على ذكر مثل هذا الأمر، ويستطيع أي شخص أن يرى ذلك من خلال قراءة نسخة مترجمة للقرآن الكريم في اللغة الإنكليزية، أو أي لغة أوروبية أخرى. هذا التمييز، في «الشريعة النبوية العامة» كان فقط مسألة اختصاص في الدعاوى القانونية، على سبيل المثال «حالات تسليم المجرمين». يلفت شيراغ علي الانتباه إلى الهند وإلى السؤال الذي طرحه ويليام ويلسون هانتر في كتابه: «المسلمون الهنود». هل الهند دار إسلام أم دار حرب؟ يؤكد شيراغ علي أنها ليست هذا ولا ذاك. هي ببساطة الهند البريطانية حيث يعيش الرعايا المسلمون في أمان أو في دار الذمة[3].

---

(1) ALI, 1883: pp. 12-19.

(2) ALI, 1883: pp. 21-22.
لمزيد من التفاصيل، انظر: الفصول الفرعية المذكورة أعلاه على الإصلاحات السياسية والقانونية في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن الـ19.

(3) ALI, 1883: pp. 22-25.

قال ماكول أن الإسلام ادَّعى أنه إمبراطورية عالمية، استنادًا إلى قانون ثابت لا يتغير من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية، وأن حق المواطنة في هذا النظام السياسي على مستوى العالم لا يستند إلى المولد، أو العرق، أو اللغة، أو البلد، ولكن على الهوية الدينية، لأن الإسلام لا يعرف إلا دار الإسلام أو دار الحرب. لم يكن الأمر هكذا بالنسبة لشيراغ علي: حق المواطنة مكفول لجميع السكان بلا مقابل، في «الشريعة النبوية العامة»، على الطبيعة، بمعنى مكان الولادة، وليس على الهوية الدينية. يحق لغير المسلمين أيضًا الامتلاك والتمتع بالمواطنة في بلدانهم، وأيضًا في بلدان المسلمين غير المعادية لدولهم. يتمتع غير المسلمين من دار الحرب، أو في أي بلد معاد، أو أي بلد أجنبي، بنفس الامتيازات والحرية، والأمن كجزء لا يتجزأ من الحق في المواطنة، مثلهم مثل المسلمين في بلدهم، ويستند هذا الحق على مكان الولادة، أي: على أساس الإنسانية، لأن كل شخص لديه الحق في المواطنة. يقول شيراغ علي أيضًا: أنه ليس هناك أظلم من أولئك الفقهاء المسلمين المتعصبين الذين جادلوا بأن الكفار، حتى في بلادهم المعادية لنا، ليسوا أحرارًا كمواطنين، وأن الفقهاء الأقل تعصبًا لم يعترفوا بهذا الوضع لسكان أي دولة معادية[1].

وفقًا لماكول، الحجج التي يسوقها المسلمون لتبرير وضعية غير المسلمين كرعايا، لن يقبلها المسلمون لو طبقت عليهم. يرى شيراغ علي، أن هذا غير موجود في القرآن وهو مصدر «الشريعة النبوية القائمة على الوحي»، كما أنه غير موجود في السنة النبوية التي شكلت جزءًا من «الشريعة النبوية العامة»، بالتالي لا يمكن اعتبار ذلك أمر مقدس ممنوع انتهاك حرمته. علاوة على ذلك، الأمر منافي للمنطق وقواعد العدل العامة أن يرفض من غير المسلمين ما يتم قبوله من المسلمين. وإن كانت بعض الأعراف تعاقب بمثل هذه الطريقة، فإن الشريعة النبوية لا تأمر بذلك. كان شيراغ علي سعيدًا كذلك لأنه لم يجد مثل هذه القوانين في القانون المدني التركي المنشور بأمر السلطان عام 1880، حيث بدى أن كل المعوقات أمام غير المسلمين في الإمبراطورية العثمانية قد أُلغيت تمامًا، خاصة تلك المعوقات القانونية التي وضعها بعض المشرعين المسلمين بإسناد ضعيف، اعتمادًا على تفاسير غير موثوقة لآية من القرآن الكريم. ومن ناحية أخرى،

(1) ALI, 1883: pp. 25-29.

يقتبس شيراغ علي من السير جورج كامبل، ويشدد على حقيقة أنه حتى وقت قريب كانت المحاكم البريطانية أيضًا لا تقبل شهادة غير المؤمنين بالدين المسيحي[1].

بالنسبة لماكول، الإعاقة الثانية التي يواجهها غير المسلمين كرعايا في بلاد المسلمين هو التعصب الكامن في القانون الإسلامي «كما يزعم» حيث أن الإسلام لا يكفل الحرية الدينية. يرد شيراغ عليّ على ماكول سائلًا: «هل القرآن هو ما أسَّس للتعصب الديني؟ وهل علَّم النبي أتباعه هذا»؟ بالنسبة لشيراغ علي، دافع القرآن الكريم والشريعة النبوية عن التسامح الديني على عكس ما يدَّعي ماكول. حقيقة أن الأتراك لم يسمحوا بتشييد الكنائس أو باستخدام الأجراس، أو أي من المظالم الأخرى الواردة إلينا، كل هذا ليس بسبب شريعة إسلامية جامدة، الذي يقصده شيراغ علي الشريعة النبوية أو القرآن الكريم. وفي حالة حرمان بعض الكنائس من استخدام الأجراس، كان مبرر ذلك أسبابًا إدارية، حيث إن بعض المذاهب المختلطة كانت تجتمع في كنيسة واحدة، فتمنع الأجراس باعتبارها خرق للسلام المشترك. حقيقة أن البعض من «المتعصبين التركيين ضيقي الأفق والليبراليين قد مارسوا كل هذه الأمور لا يمكن اعتباره سببًا لإلقاء اللوم على القرآن، ولذلك، يمكن تصحيح هذه الأخطاء بسهولة»[2].

كان شيراغ علي أيضًا على دراية بالوضع المعقد الذي مرت به الإمبراطورية العثمانية خاصة فيما يتعلق بعلاقتها بروسيا. كان علي يرى أن التعصب الديني الذي حمل لواءه بعض الأتراك المتعصبين منبعه الضغط الروسي، وقد تم رصد نفس الأسلوب في صربيا عندما تم ادخال ألوية مسيحية لتحل محل الألوية المسلمة وتم مهاجمة المسيحيين، ما أدى لاضطرابات عامة. بالقياس على أمثلة كثيرة من التاريخ، يلفت شيراغ علي النظر إلى أن الحكومات الإسلامية على مستوى العالم عُرفت بالتسامح الديني بخاصة الإمبراطورية التركية، وفقًا لما أورده القس سايروس هاملين وشافتسبري[3].

(1) ALI, 1883: pp. 28-34.

(2) ALI, 1883: pp. 34-38.

(3) ALI, 1883: pp. 39-50.

يركز شيراغ علي اهتمامه على مسألة الردة، وكيف أن عقوبة الإعدام عقاب للشخص الذي تخلى عن الإسلام، مدللًا بآيات مختلفة من القرآن، يحاول شيراغ علي أن يظهر أن عقوبة الإعدام لم تكن موجودة في «الشريعة النبوية القائمة على الوحي»، وأنه على العكس من ذلك، كان المرتد يغفر له. وإذا كان هناك أي ممارسات غير متسامحة أو قمعية فيما يتعلق بالمرتدين في الدولة العثمانية، فليس هناك أي عائق أمام السلطان لإدخال بعض الإصلاحات: فالموت كان أوجب في حالة المرتدين الذين حملوا السلاح ضد سيادته. واستند هذا القانون، الذي أعده بعض الفقهاء، على جملة أخرجت من سياقها في القرآن، الجملة كانت موجهة خصيصًا للمكيين الذين نقضوا صلح الحديبية، ولو نظرنا بعين الفحص لكل التقاليد، وتم ردها لأصولها التاريخية، سنجد أن التحول من دين لآخر في أي مجتمع كان يعني الموت، ليس فقط في المجتمع الإسلامي. من الناحية العملية، تحسنت الحرية الدينية كثيرًا في تركيا، وكان السلطان نفسه قد ألغى قانون الردة، رغم أن له أصول تاريخية في اليهودية والمسيحية والإمبراطورية الرومانية، وفي القرن الثالث عشر والقرن الثامن عشر في إنكلترا[1].

وبخصوص ادعاء ماكول أن المسلمين يخونون عهدهم مع غير المسلمين، يقول علي: أن هذا الادعاء كاذب، وليس له أساس من الصحة، على غرار ما ادَّعاه ماكول بأنه ليس من حق غير المسلمين حمل السلاح في وجه المسلمين، وهذا كقانون لا يمكن إلغائه كالذي أصدره مجمع علماء القسطنطينية عام 1878، وأن على المسيحين دفع ضريبة سنوية مقابل الحق في الحياة «الجزية»، أو ما يعرف بضريبة الرؤوس[2]. يدحض شيراغ علي هذا الكلام قائلًا: إنه لم يجد في الشريعة النبوية المؤسسة على الوحي أو في الأعراف الإسلامية ما ينص على أن «حمل المسيحين للسلاح غير قانوني».

(1) ALI, 1883: pp. 50-58.

(2) تاريخيًّا، في الإمبراطورية العثمانية، يمكن للمسلمين وحدهم الخدمة في الجيش. كان غير المسلمين يدفعون الضرائب، الجزية، وهم بموجب هذه الجزية معفيين من الخدمة العسكرية. من ناحية أخرى، في الهند المغولية، خدم المسلمون وغير المسلمين على حد سواء في الجيش من هذه الإمبراطورية الإسلامية. وكان العديد من الرَّحالة الأوروبيين إلى الهند المغولية قد أصيبوا بالصدمة إلى هذه الممارسات، من عدم التمييز ضد الهندوس في البيروقراطية، واحترامًا لحياتهم الدينية. مزيد من التفاصيل تجدوها في:

-ALAM, Muzaffar. 2000. **«Sharia and governance in the Indo-Islamic context»** in GI MARTIN, David and LAWRENCE, Bruce B. (eds.). Beyond Turk and Hindu: rethinking religious identities in Islamicate South Asia. Gainesville: University Press of Florida, p. 237.

قد تكون إحدى سياسات الحكومة لحظر استخدام الأسلحة بين رعاياها، وخاصة المتمردين، كإجراء وقائي، لكنها لم تكن فريضة دينية أو قانون لا يقبل المساس به. وكانت ضريبة الرؤوس وهي ضريبة مفروضة على الذكور البالغين تقدم مقابل حماية الشخص في ممتلكاته، حيث أن الرعايا من غير المسلمين لم يُفرض عليهم القتال في حروب المسلمين ولا المساهمة في نفقاتها. كان مسيحيو تركيا معفيين من الخدمة العسكرية، كانوا يتمتعون بالحماية، ولهم الحق في العيش في الأراضي الإسلامية. وإذا لم يدفع غير المسلم الجزية لمدة عام، لا تفرض ضريبة على ذلك العام[1].

وفقًا لماكول، لم تضمن أي سلطة إسلامية حقوق غير المسلمين أو حتى المساواة مع المسلمين بدون تطبيق حد الردة، وحتى مرسوم همايون الذي صدر عام 1865 لم تصدر معه فتوى تجيز العمل به، وذلك لأن المساواة ممنوعة بموجب الشريعة المقدسة. يعتبر شيراغ علي أن هذا الكلام «سخافات» لأن العديد من الحكام المسلمين عبر التاريخ وضعوا المسلمين وغير المسلمين على قدم المساواة في الحقوق والواجبات، ولم يضعوا حد الردة في الاعتبار. كما أن سياسات الحكومة لا تحتاج إلى فتوى شيخ الإسلام، فوظيفة شيخ الإسلام ليست وظيفة دينية، وليس مخولًا له تمرير أو منع قانون بعينه، هو فقط يدلو برأيه حول المسائل القانونية والسياسية[2].

(1) ALI, 1883: pp. 58-59.

(2) ALI, 1883: pp. 72-74.

الفصل الثالث

مفهوم الدولة عند محمد إقبال

I. سيرة وأعمال إقبال

ولد إقبال في سيالكوت الواقعة حاليًا في باكستان في التاسع من تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1877، وهو العام نفسه الذي بدأت فيه الكلية الإنكلوهندية المحمدية في العمل. لقد تطور فكر محمد إقبال في بيئة نمى فيها انتقاد السياسات الموالية لرابطة كل مسلمي الهند، وفي الهند المسلمة التي ستشهد تفتت الإمبراطورية العثمانية، وهو التفتت الذي نُظر إليه باعتباره خطرًا غربيًا على الإسلام.

في أواخر القرن التاسع عشر، درس إقبال في مدرسة الإرسالية الإسكتلندية (المعروفة الآن بكلية موراي)، وهناك تأثر بمولوي مير حسن أستاذ الأدب الفارسي. ثم انتقل إلى الكلية الحكومية بلاهور، كي يدرس الأدب الإنكليزي واللغة العربية والفلسفة، وهناك تلقى اهتمام السير توماس أرنولد (1864-1930) وهو أحد أكبر المستشرقين في وقته، وقد تأثر به إقبال إلى حد بعيد وأهدى له أطروحته للدكتوراه فيما بعد. وعند انتهائه من الدراسة عام 1897، حصل إقبال على درجة الإجادة في اللغة العربية بعد عامين. وفي عام 1903، نشر كتابه علم الاقتصاد، وهو الكتاب الأول الذي نشر عن الاقتصاد السياسي باللغة الأوردية. وفي عام 1905، انتقل إلى أوروبا ليكمل دراسته في لندن، في لينكولنز إن Lincoln's Inn لكي ينتقل إلى مستوى الجامعة، وقام بتسجيل نفسه بكلية ترينتي بجامعة كامبريدج متبعًا نصيحة السير توماس أرنولد، وهناك درس الفلسفة على يد جي إم إي ماكتاريجت (1866-1925).

وفي هذا الوقت، قدم أطروحته للدكتوراه بجامعة ميونخ[1] حيث حصل على درجة الدكتوراه عن «تطور الميتافيزيقا الفارسية»[2].

عاد إقبال من أوروبا في تموز/ يوليو 1908 وأصبح أستاذًا للفلسفة والأدب الإنكليزي في الكلية الحكومية بلاهور، وكذلك بدأ عمله كمحامي. وفي العام نفسه أيضًا ألقى محاضرته المعنونة «المثال السياسي في الإسلام»[3] التي سنقوم بتحليلها لاحقًا بتفصيل أكثر إلى جانب الورقة التي نشرها إقبال بعد أن أكمل أطروحته للدكتوراه تحت عنوان «الفكر السياسي في الإسلام»[4] ويمكن التعامل مع هذه الورقة باعتبارها المانفيستو الذي يعطي الأساس لأعمال إقبال اللاحقة. وقد نشرت للمرة الأولى عام 1908 في Sociological Review، لندن، وأعيد نشرها في Hindustan Review، الصادرة في إسلام آباد، في عدديْ كانون الأول/ ديسمبر 1910، وكانون الثاني/ يناير 1911. وتم ترجمتها لاحقًا إلى الأوردية تحت عنوان: «خلافه إسلاميه» ونشرت في بداية العشرينيات. وتم تضمينها في عدد من مختارات إقبال النثرية خاصة «كتابات، وخطب وكلمات إقبال» التي حررها لطيف أحمد شرواني[5]، و«مطارحات إقبال» وقام بتحريرها شهيد حسين رزاقي[6].

في عام 1911، ترك إقبال عمله كمدرس جامعي ليكرس نفسه لنشاطه الخاص كقانوني، لكنه حافظ على اهتمامه بالتعليم، وارتبط بالكلية الشرقية، والكلية الحكومية

(1) MALIK, Hafeez and MALIK, Lynda. 1971. **«The Life of the Poet-Philosopher»** in MALIK, Hafeez (ed.). Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan. New York: Columbia University Press, pp. 3-20

(2) IQBAL, Muhammad. 1908a. **The development of metaphysics in Persia. A contribution to the History of Muslim Philosophy**. London: Luzac and Company.

(3) IQBAL, Muhammad. 1908b. **Islam as an Ethical and a Political Ideal. Iqbal's first speech in English**. Lahore, April also published as **«Islam as a Moral and Political Ideal»** in Hindustan Review, Allahabad, India, July 1909, pp. 29-38, and August 1909, pp. 166-171 in KURZMAN, Charles (ed.). 2002. Modernist Islam, 1840-1940: a sourcebook. Oxford: Oxford University Press, pp. 304-313.

(4) IQBAL, Muhammad. 1910. **«Political thought in Islam»** in The Hindustan Review, Allahabad, India, December 1910, pp. 527-33 and January 1911, pp. 22-26.

(5) SHERWANI, Latif Ahmed (comp. and ed.). 1977 (2nd ed., revised and enlarged). Speeches, Writings, and Statements of Iqbal. Lahore: Iqbal Academy.

(6) RAZZAQI, Shahid Hussain. 2003. **Discourses of Iqbal**. Lahore: Iqbal Academy.

والكلية الإسلامية بلاهور والجامعة الملية بدلهي. لقد أظهر أيضًا اهتمامًا بأنشطة الرابطة الإسلامية لكنه لم يكن مشاركًا نشطًا في الحياة السياسية. وتم منحه لقب فارس عام 1923، وفي العام التالي أصبح إقبال عضوًا في الرابطة الوطنية الليبرالية بلاهور. في عام 1926، انتخب في الجمعية التشريعية للبنجاب. وفي 29 كانون الأول/ ديسمبر 1930، عند بلوغه الـ53، تم انتخابه رئيسًا لرابطة كل مسلمي الهند، في الدورة الـ25 التي عقدت في إسلام آباد. وفي هذه المناسبة ألقى إقبال خطبة تاريخية أوصى فيها للمرة الأولى بإنشاء دولة لمسلمي الهند [1]. لقد تركزت القضايا المثارة آنذاك حول الخطاب الرئاسي الذي ألقي في الجلسة السنوية للرابطة في لاهور في 21 آذار/ مارس 1932[2]، وتم تطويره ليصبح كتاب إقبال الأشهر «تجديد الفكر الديني في الإسلام»[3].

كان محمد إقبال كاتبًا ثريًا ألّف العديد من الأعمال التي غطت مجالات وأنواعًا متنوعة تشمل الشعر، الفلسفة، التصوف والتي يجب رؤيتها كوحدة واحدة. لقد عبر عن أفكار في أشكال عديدة، وتعترف آن ماري شميل بصعوبة بناء نسق واحد على أساس أعمال إقبال[4]. وباعتباره موضوع البحث في هذا الكتاب، فإن أعماله ذات الأبعاد السياسية وذات الأثر على فكره السياسي هي فقط ما سنقوم بتحليله[5].

(1) IQBAL, Muhammad. 1930. **Sir Muhammad Iqbal's 1930 Presidential Address to the 25th Session of the All-India Muslim League**. Allahabad, 29 December.

(2) IQBAL, Muhammad. 1932. **Presidential address delivered at the annual session of the All-India Muslim Conference**. Lahore, 21st March.

(3) IQBAL, Muhammad. 1934. **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**. London: Oxford University Press. Edition used: New Delhi: Kitab Bhavan, 1974, 6th reimpression, 1998.

(4) SCHIMMEL, Anne Marie. 2003. **Islam in the Indian Subcontinent**. Lahore: Sang-e-Meel, p. 229.

(5) For detailed information on his work see HASSAN, Riffat. 1998. **«Iqbal, Muhammad (1877-1938)»** in Islamic Philosophy from the Routledge Encyclopedia of Philosophy; and TAILLIEU, Dieter, LALEMAN, Francis and CALLEWAERT, Winand M. 2000. A descriptive bibliography of Allama Muhammad Iqbal (1877-1938). Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies.
For comprehensive details on his life see MALIK, Hafeez (ed.). 1971. **Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan**. New York: Columbia University Press, and MIR, Mustansir. 2006. Iqbal. London: I.B. Tauris/Oxford University Press.

طبقًا لمسعود رجا[1]، أخذ إقبال على عاتقه مهمة هدم الصورة الخيرة للغرب، مؤكدًا على أوجه الاستعمار الأوروبي والتوحش التي انكشفت في الحرب العالمية الأولى. إن رفضه للتفوق الحضاري والأخلاقي الغربي يتضح في عدم ثقته في الغرب. مع ذلك لم تكن رؤية إقبال ثنائية؛ فبالنسبة إليه لم يكن التحدي هو الاختيار بين الشرق والغرب، ولكن إيجاد طريق وسيطة لا يهجر فيها المسلمون هويتهم للمشاركة في العالم الحديث. كما أن رؤيته للنظام الإسلامي ليست بديلًا فقط للمسلمين ولكن أيضًا للقوى الاستعمارية، كي يشكل حضارة مشتركة يستطيع أن يساهم فيها كلًا من الشرق والغرب؛ ذلك أنه كان يرى أنه إذا لم تمتلك أي حضارة كلا الجانبين من القيم معًا فلن تقوم لها قائمة.

استطاع الموقف الفلسفي الذي اتخذه إقبال من أن يمكنه من الدفاع عن المشاركة المتبادلة بين الشرق والغرب من أجل بناء عالم أفضل، وخلق مساحة تقدم رؤية عالمية بديلة. لم يرد إقبال ردًا إسلاميًا على البريطانيين في مجال معين، ولذلك اقترح أن يوضح الغرب والشرق معًا، وأن ينتج مجالًا تُدرك فيه قوة الإسلام والأمة كنظام سياسي. كان للتركيز على فكرة الأمة أسبابه المادية وهي طبقًا لفرانسيس روبنسون[2] تأثير الحكم الاستعماري، والوعي بزحف الغرب، والتي كانت خبرة تشاركها تقريبًا كل المسلمين، والسهولة المتزايدة التي أصبح يرتحل بها المسلمون ليلتقوا بمسلمين آخرين في أماكن أخرى، والحاجة إلى إيجاد شعور بالهوية في الوقت الذي يحتدم فيه النقاش حول معنى الدولة الحديثة تحت الحكم الاستعماري. عند إقبال، فإن المستقبل الإسلامي لم يكن معتمدًا فقط على تحصيل المعرفة الغربية، ولكن أيضًا على موازنتها بتقاليده، وتوضح أعماله هذا الارتباط بالغرب حيث كان يتخذ دائمًا طريقًا وسطًا عبر معرفته بنظم الحضارتين.

اختلفت رؤية إقبال للغرب عن رؤية أشخاص مثل سيد أحمد خان. وكنتيجة للنظام

Also useful is the site **http://www.allamaiqbal.com/ established by the Iqbal Academy Pakistan with the aim of promoting and disseminating the study and understanding of the works and teachings of Muhammad Iqbal**.

(1) RAJA, Masood A. 2008. **«Muhammad Iqbal: Islam, the West, and the Quest for a Modern Muslim Identity»** in The International Journal of the Asian Philosophical Association, V. 1, n. 1, pp. 37-49.

(2) ROBINSON, Francis. 1993. **«Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print»** in Modern Asian Studies, V. 27, n. 1 (Feb.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 243.

الاستعماري، لم ينتقد الغرب من منظور السكان الأصليين، ولكن أيضًا من خلال الفلسفات الغربية. وفي نقده هذا كشف عن التراتبية الطبقية في الديمقراطية الليبرالية الغربية وفي نمط توزيع الثروة. وفي الوقت نفسه وجه سهام نقده للماركسية كونها تركز فقط على العالم المادي. ولديه، فإن النظام الحديث يجب أن يقدم أفضل ما في النظم الأخرى. وبالنسبة إليه، فإن الإسلام هو النظام الحق. وبالتالي لم يكن إقبال يناهض النظام الاستعماري فقط، بل كان يقدم نظامًا سياسيًّا وفلسفيًّا باعتباره حل أزمات السادة المستعمرين. وإذا كان من الصحيح أن إقبال قد أعجبته روح الغرب الديناميكية وتقاليده الفكرية وتكنولوجياه. فقد انتقد أيضًا تجاوزاته: الإمبرياليات الأوروبية والاستعماريات، الاستغلال الاقتصادي للرأسمالية، إلحاد الماركسية والإفلاس الروحي للعلمانية. وبالتالي، نظر إلى الماضي الإسلامي لإعادة اكتشاف المبادئ والقيم التي قد تستخدم لإعادة بناء نموذج بديل للمجتمع الإسلامي الحديث، بما يؤدي إلى استكشاف نسخ الإسلام للديمقراطية والحكومات النيابية. لقد اعتقد إقبال أنه من خلال إعادة التأويل، فإن نظائر الإسلامية للمؤسسات والمفاهيم الغربية يمكن تطويرها.

وبتحيزه إلى أحمد سرهندي، وشاه ولي الله، ومحمد بن عبد الوهاب، حاول إقبال أن يجيب على الأسئلة التي أثارتها الحداثة. فبالنسبة إليه، فإن الإسلام وجماعة المسلمين كانوا في خطر داهم وفي مواجهة الفناء والانحطاط، وقد ضعفوا سياسيًا وفسدوا أخلاقيًا وتخلفوا ثقافيًا؛ كل هذا في تناقض مع الطبيعة الداخلية للإسلام المفعمة بالحيوية والإبداع. وبتأثره بكل من التراث الإسلامي والفلسفة الغربية (هيجل، برجسون، فيتشة، نيتشة) طور إقبال أطروحته وتأويله الخاص للإسلام كاستجابة للظروف الاجتماعية والتاريخية وأحداث عصره. إن التوفيق بين الشرق والغرب يتضح بشكل أكبر في مفهومه الحيوي عن الذات. فبرفضه لمفهوم أفلاطون عن الكون الساكن وبعض نظريات الصوفية التي تنكر وجود الذات في العالم، فإن إقبال باستخدامه القرآن الكريم طور رؤية عالمية حيوية في نظريته عن الذات التي تحتضن الواقع: الذات المفردة، المجتمع، الرب الذي تعني علاقته بالمسلمين وعلاقتهم به تعني الدوام والتغير. وحتى نهاية حياته، كتب إقبال عددًا غير محدودٍ من المقالات في المجلات والجرائد بالأوردية والإنكليزية، وسيطر عليه المرض في سنواته الأخيرة حتى توفي عام 1938[1].

(1) عندما حصلت الهند على استقلالها من بريطانيا في 15 آب/ أغسطس عام 1947، دعا رئيس الوزراء المعين =

I. مفاهيم إقبال السياسية حتى الحرب العالمية الأولى

في خطبته[1] «المثال السياسي في الإسلام»، تحدث محمد إقبال عن أحوال المجتمع الإسلامي في الهند، عن الإسلام كمثال سياسي أعلى، وعن الأوجه السياسية للمثال الإسلامي الأعلى، وعن الحرب في الإسلام.

ووفقًا لإقبال الذي اقتبس آيات قرآنية، فإن الحرب الدفاعية هي المشروعة، وليست الفكرة القائلة بالحرب العدوانية على الكافرين. وبالنسبة إليه، أن كل الحرب التي شُنَّت في حياة الرسول ﷺ هي حروب دفاعية، وحتى في مثل هذه الحروب، فإن القسوة على المهزومين محرمة. وأكد إقبال، مقتبسًا مزيدًا من الآيات القرآنية، على أن كل أشكال الاضطراب الاجتماعي والسياسي قد أدانها القرآن، وأن كل أشكال الفوضى السياسية والاجتماعية قد رفضها بحسم. إن المثال الإسلامي يسعى إلى حماية السلام الاجتماعي بأي ثمن، وبالتالي يرفض كافة أشكال التغيير العنيف في المجتمع بلغة لا لبس فيها. واعتبر إقبال، مقتبسًا من أبي بكر الطرطوشي (1059-1127) الفقيه الأندلسي أن أربعين عامًا من السلطان الغشوم أفضل من عام واحد من الفتنة، ذلك لأن وحدة المجتمع لها الأهمية القصوى.

عندما التفت إقبال إلى الحقيقة القائلة بأن مسلمي الهند آنذاك كان يعيشون تحت حكم مسيحي، فأبرز مثالًا من حياة المسلمين الأوائل الذين وقعوا تحت اضطهاد عشيرتهم فكان عليهم أن يتركوا ديارهم وأن يهاجروا إلى الحبشة حيث حكم

= جواهر لال نهرو البرلمان إلى جلسة انعقاده الأولى، وفيها أطال حتى منتصف الليل عندما حيى نهضة بلاده بخطبة مثيرة للعواطف، ولم ترفع الجلسة حتى قامت سوشيرا كيربلاني، التي ستصبح أول امرأة رئيسة للوزراء في مقاطعة هندية، بغناء قصيدة إقبال التي يقول فيها «saray Jahan say achha Hindustan hamara» وتعني هندنا أفضل من العالم كله، مع قصيدة الشاعر البنغالي رابندرات طاغور «Jana mana gana» والتي أصبحت النشيد الوطني للهند. لقد خاض البلدان الهند وباكستان ثلاث حروب في مواجهة الأخرى في أقل من ثلاثة عقود، ومع ذلك ظل إقبال رمزًا عزيزًا لدى كل منهما. ففي العام 1973، احتفلت الهند بذكرى مولده المائة. وقامت رئيسة الوزراء أنديرا غاندي، وهي ابنة نهرو، بتكريم ذكراه مرة أخرى بافتتاحها مؤتمرًا دوليًا عنه عقد في نيودلهي عندما أعلنت باكستان أن ذكراه المئوية هي عام 1977. ولمزيد من التفاصيل حول الاختلاف على تاريخ ميلاده وتفاصيل سيرته الأخرى، انظر؛

SHAFIQUE, Khurram Ali. 2007. **Iqbal: an illustrated biography**. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

(1) IQBAL, 1908b. For a detailed analysis on Muhammad Iqbal's political thinking see HASSAN, Parveen Feroze. 1967. **The political philosophy of Iqbal** (Ph.D. thesis). University of the Punjab: Political Science.

مسيحي. مثل هذا السلوك في هذه الحالة يجب أن يكون مرشدًا لمسلمي الهند كما أن علاقة المسلمين بالنصارى تم تحديدها في القرآن حيث قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[1]، بما يعني أنه لا توجد غضاضة أن يعيش مسلمون تحت حكم غير إسلامي.

ثم يأخذ إقبال في التفكير في الوجه الأنقى في المثال الإسلامي، كما يعبر عنه أفراد متشاركون، من خلال طرح ثلاثة أسئلة: بافتراض وجود مجتمع ما مستقر فما الذي يتوقعه الإسلام من أتباعه أن يقوموا به كجماعة؟، وما المبادئ التي يجب أن تقودهم في إدارة شؤونهم كطائفة؟، وما الذي يجب أن يكون غايتهم الكبرى؟، وكيف لهم أن يحققوها؟.

بالنسبة لإقبال، فـ«إن الإسلام أكبر من أن يكون مجرد عقيدة؛ إنه أيضًا جماعة، إنه أمة. إن الانتساب إلى الإسلام لا يكون فقط بالميلاد، أو المكان أو التربية، إنما بهوية الإيمان. قد يكون تعبير «المحمديون الهنود» مناسبًا بطريقة ما، غير أنه يتناقض مع حقيقة أن الإسلام في جوهره فوق كل ظروف الزمان والمكان. بالنسبة للمسلمين، فالجنسية فكرة نقية؛ فهي بلا أساس جغرافي. ولكن إذا أراد الرجل العادي الآن أن يحددها بمركز مادي، فسيبحث عنها المسلم في مكة. لذا، فإن قاعدة الجنسية الإسلامية تجمع بين الحقيقي والمثالي، الملموس والمجرد. وعندما يقال إن مصلحة الإسلام تسمو فوق مصالح المسلمين. فإن المقصود هو أن مصالح الفرد كوحدة هي تابعة لمصالح الجماعة كتجسيد رمزي للمبدأ الإسلامي. إن هذا هو المبدأ الوحيد الذي يقيد حرية الفرد، الحر تمامًا فيما عدا هذا».

ويستمر إقبال في خطبته معتبرًا أن أفضل أشكال لجماعة المسلمين هي الديمقراطية، «وهي الوضع المثالي الذي يسمح للإنسان أن يطور من إمكانيات الطبيعة عندما يمنحه الحرية اللازمة بالقدر الممكن. والخليفة في الإسلام ليس إنسانًا معصومًا؛ ومثل كل المسلمين الآخرين، يخضع للقانون، وينتخبه الناس ويعزلونه إذا ما خالف القانون».

(1) سورة المائدة، الآية:82.

بالنسبة لإقبال، فإن الديمقراطية هي جانب هام في الإسلام وتعبير عن مثاله السياسي. بيد أن المسلمين «بفكرتهم عن الحرية الفردية، لم يستطيعوا أن يقوموا بشيء لتطوير آسيا سياسيًّا. لقد استمر حكمهم الديمقراطي فقط لثلاثين عامًا (632-661م) واختفت مع توسعهم السياسي. وعلى الرغم من أن مبدأ الانتخاب لم يكن أصيلًا في آسيا بدرجة ما (ذلك أن حكم البارثيين اعتمد على المبدأ نفسه)، فبطريقة أو بأخرى، لم يكن مناسبًا للأمم الآسيوية في الأيام الأولى للإسلام. لقد ادخرته إحدى الأمم الأوروبية لتبث الحيوية السياسية في بلدان آسيا»[1].

إن النتيجة الطبيعية لهذا عند إقبال هي أن «الديمقراطية كانت المهمة العظمى لإنكلترا في العصور الحديثة، لقد حمل رجال الدولة الإنكليز بجرأة المبدأ إلى بلدان كانت ترزح لقرون تحت أفظع أشكال الطغيان. إن الإمبراطورية البريطانية هي أكبر هيئة سياسية، وتنبع حيويتها من العمل التدريجي انطلاقًا من هذا المبدأ، وتفوق بريطانيا باعتبارها العامل الممدن في التطور السياسي للبشرية من مصالح المسلمين الكبرى، فكل التعاطف والاحترام لهذه الإمبراطورية، إذا أنها تمثل جانبًا واحدًا من مثالنا السياسي؛ إن إنكلترا في الحقيقة تقوم بأحد أهم واجباتنا التي منعتنا الظروف غير الملائمة من القيام بها. إنها لا تحمي عددًا من المسلمين، لكن روح الإمبراطورية البريطانية تجعلها أعظم إمبراطورية إسلامية في العالم».

وعندما يأتي حديث إقبال عن الدستور السياسي للمجتمع الإسلامي، فإن إقبال يرى أن هناك افتراضين يؤسسان لهذا الدستور؛ «الأول هو القانون الإلهي ذو السمو المطلق. وفيما عدا أن يكون المرء مفسرًا لهذا القانون، فلا يوجد مكان للسلطة في البنية الاجتماعية للإسلام؛ فالإسلام لديه فزع من فكرة السلطة الشخصية. إننا نعتبرها معادية لانبساط الفردانية الإنسانية. وبالطبع يختلفون عن السنة في هذا الصدد، إنهم يعتقدون أن الأئمة منصَّبون من الله وتفسيراتهم لا جدال فيها، وأنهم معصومون، ومن ثم سلطتهم مطلقة. بالتأكيد هناك شيء من الحقيقة في هذا النظرة، ذلك لأن مبدأ السلطة المطلقة كان له أكبر الفاعلية في مسار التاريخ الإنساني. غير أنه علينا الاعتراف أن هذا المبدأ يتلاءم أكثر مع المجتمعات البدائية، ويظهر أقل فاعلية عندما نأتي للمراحل الأعلى

(1) IQBAL, 1908b.

من الحضارة. لقد غادر الناس هذا المبدأ كما كشفت الأحداث الأخيرة في فارس (الإشارة هنا إلى الثورة الدستورية في فارس 1905-1906) وهي الدولة الشيعية، وها هي تطالب بتغيير هيكلي في حكمها على أساس مبدأ الانتخاب»[1].

أما الافتراض الثاني فهو أنه لا توجد أرستقراطية في الإسلام. وهنا يقتبس إقبال من القرآن حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[2] أي: أنه لا توجد طبقة مميزة، أو كهنوت، أو نظام للطبقات في الإسلام؛ حيث هناك وحدة لا تمييز بين الناس فيها، وهذه الوحدة تجعل الناس يؤمنون في مبدأين بسيطين: وحدانية الله؛ ورسالة النبي. لقد رأى إقبال أن مبدأ المساواة بين كل المؤمنين جعل من المسلمين الأوائل قوة عالمية، لقد عمل الإسلام كقوة تسوية، حين رفع من هؤلاء ذوي المكانة الاجتماعية الدنيا. إن رفع المسحوقين كان هو السبب الرئيسي لقوة الإسلام في القارة الهندية. وبالنسبة إليه، فقد كانت نتيجة الحكم البريطاني في الهند هي تمامًا ما قام به الإسلام من قبل. وإذا ظلت إنكلترا ملتزمة بالمبدأ نفسه، فسيظل مصدر قوتها إلى الأبد، كما كان بالنسبة لسابقيها.

مع ذلك، تساءل إقبال إذا ما كان المسلمون لا زالوا ملتزمين بالمبدأ نفسه في اقتصادهم الاجتماعي، وإذا ما كانت الوحدة العضوية للإسلام لا زالت مصونة في الهند. فيرى أن المغامرين الدينيين قد أنشؤوا طوائف وجماعات مختلفة دائمًا ما كانت تتقاتل مع بعضها، ويتمثل الحل في إعادة توحيد الأجزاء المختلفة في الإسلام: «دعهم يأتون قدمًا ويشاركوا بأنصبتهم في نسيج الأمة العظيم، ولتتحطم أوثان الطائفية والتمييز الطبقي إلى الأبد. ليتوحد مسلمو الهند مرة أخرى مجددًا في كل واحد فعّال. كيف لنا أن نتوقع أن ننجح في إقناع الآخرين بطريقة تفكيرنا في الوقت الذي نغرق فيه في نزاعات مسلحة؟، إن السعي نحو تحرير البشرية من ربقة الخرافات، وهو الهدف النهائي للإسلام كجماعة، لن يتحقق إذا ما ظلل المحررون أنفسهم أسرى في أغلال ما يسعون لتحرير الناس منه»[3].

(1) لمزيد من التفاصيل عن ثورة 1905-1906 في إيران، انظر: MOHOMED, 2010

(2) سورة الحجرات، الآية: 13.

(3) IQBAL, 1908b.

في مقاله الذي كتبه في أواخر 1910، وأوائل 1911، تحت عنوان «الفكر السياسي في الإسلام»[1]، يتحدث إقبال عن التغيير الذي أحدثه النبي محمد ﷺ في النظام القبلي العربي. ومن خلال قراءة التاريخ والاستشهاد بالقرآن والأحاديث النبوية والفكر السياسي لمفكري الإسلام الكلاسيكيين مثل ابن خلدون (1332-1406م) والماوردي (972-1058م) يؤطِّر إقبال لما يمثل من وجهة نظره مفهوم الدولة والحكومة في الإسلام.

طبقًا له، كانت الجزيرة العربية مقسَّمة إلى قبائل تعيش في حالة حرب دائمة، ولكل منها شيخها، ومعبودها، وشاعرها الخاص بها الذي يعمل على إيضاح فضائل قبيلته وتعظيم بطولاتها، وعلى الرغم من أن هذه القبائل البدائية بدرجة ما كانت على وعي بروابطها المشتركة، فقد كانت قوة النبي محمد ﷺ و«ميثاقه الجامع هو ما أسقط أرستقراطيات القبائل المتناحرة، وأنتج لحمة بين ساكني الحياة حولتهم إلى أمة واحدة ممتدة. ولم يترك النبي أي تعليمات بخصوص خلافته».

في حال موت شيخ أي قبيلة عربية، يجتمع حكماء القبيلة معًا لمناقشة قضية خلافته. ويستطيع أي فرد في القبيلة أن يصبح شيخًا لها في حال تم اختياره من قبيل شيوخ القبيلة ورؤوس أسرها. أما إذا انقسمت القبيلة بالتساوي بين زعيمين، ينفصل جزءاها المتنازعان حتى يدحض أحدهما مزاعم الآخر، أو يكون الاحتكام إلى السيف. ويتعرض شيخ القبيلة للعزل في حال استدعى سلوكه العزل. ومع توسع الفتوحات العربية، وتوسع الإدراك العربي، تحولت التقاليد البدائية إلى نظرية سياسية تم بناؤها بإتقان من خلال فقهاء الإسلام، عبر النقد المتأمل للخبرات السياسية المتراكمة.

عند إقبال، فقد فُهم مبكرًا أن السيادة السياسية تقع في يد الشعب، والذي تتمثل في الهيئة الناخبة، ويستطيع باختياره الإجماعي أن يجسد إرادته في شخصية حاسمة حيث يتم وضعها في فرد واحد، دون أن يعني استغلال السلطة فيما عدا السيطرة المشروعة على الإرادات الفردية. ولإيضاح هذا، فإن إقبال يستخدم الأحداث التي وقعت أثناء الفترة الأولى للخلفاء الأربعة (632-661م) فيذهب إلى أن مبدأ الإجماع

(1) IQBAL, Muhammad. 1910. **«Political thought in Islam»** in The Hindustan Review, Allahabad, India, December 1910, pp. 527-33 and January 1911, pp. 22-26.

الشامل هو في الحقيقة المبدأ الرئيسي لنظرية الدستورية الإسلامية، ويستشهد بقول منسوب إلى النبيﷺ حيث يقول: «ما رآه المسلمون حسنًا، فهو عند الله حسنٌ» ويرى إقبال أن الخليفة عثمان (644-656م) كان المصدر لثلاثة أحزابٍ دينية سياسية، لكل منها نظرياته السياسية الخاصة، حاولت تطبيقها في كل جزء من الإمبراطورية العربية التي سيطرت عليها، وهم السنة والشيعة والخوارج.

وقبل أن يستمر إقبال موصِّفًا النظريات السياسية الثلاث، أراد أن يلفت النظر إلى عدة حقائق: إن المصلحة العامة للأمة الإسلامية تقوم على المساواة المطلقة بين كل المسلمين في نظر الشريعة، فلا توجد فئة مميزة ولا كهنوت ولا نظام طبقي في الإسلام، وطبقًا للقوانين الإسلامية، فلا تمييز بين الكنيسة والدولة. فالدولة ليست مزيجًا من السلطتيْن العلمانية والدينية ولكن وحدة لا يوجد فيها مثل هذا التمييز. والخليفة ليس بالضرورة هو الكائن الأكبر في الإسلام، وهو ليس ممثلًا لله على الأرض، إنه معرَّض للخطأ والإصابة ككل الناس، هو خاضع كأي مسلم إلى السلطة غير المشخصنة للقانون نفسه. ويرى إقبال أن القانون الإسلامي لا يعترف بأي اختلافات طبيعية بين الأعراق ولا اختلافات تاريخية بين الأمم. إن المثال السياسي في الإسلام يقوم على خلق أمة واحدة من الاندماج الحر بين كل الأعراق والقوميات. إن القومية في الإسلام ليست نهاية التطور السياسي، ذلك لأن المبدأ العام للقانون الإسلامي يكمن في الطبيعة البشرية، وليس في خصوصيات أمة بعينها.

إن التماسك الداخلي للأمة الإسلامية لن يعتمد على الوحدة الجغرافية أو الإثنية، ولا على وحدة اللغة والتقاليد الاجتماعية، ولكن وحدة المثال الديني والسياسي. وبالتبعية، لن يتحدد الانتماء لهذه الأمة بالميلاد، أو الزواج، أو الجنسية أو المكانة، ولن تتحدد بالإعلان العلني للانتماء الفكري، وستنتهي بإعلان المرء أنه توقف أن يكون منتميًا فكريًا إلى الأمة. إن أراضي هذه الأمة هي المعمورة كلها: «فالعرب مثل اليونان والرومان سعوا إلى تحقيق أمة أو دولة عالمية بالغزو، لكنهم فشلوا في تحقيق هذا المثال، ذلك أن الأمة المثالية لا تتحقق في شكل بدائي. إن حياة الأمم المعاصرة تعبر عن نفسها إلى حد ما في شكل مؤسسات وقوانين وحكومات مشتركة وفيها تتسع الدوائر الاجتماعية باستمرار حتى تترابط مع بعضها». أيضًا لا يتناقض المثال السياسي

مع سيادة الدول المفردة، ذلك أن بنيتها لا تتحدد من خلال القوة المادية ولكن بالقوة الروحية للمثال المشترك.

يرى إقبال أن فكرة السلطة الشخصية متناقضة جدًا مع روح الإسلام، وأن النبي محمدًا ﷺ «على الرغم من أنه أخضع شعوبًا بأكملها، ولكن لم ينتقص من سلطته إلا عندما قال: «ما أنا إلا بشر في انتظار رحمة ربه» إن نظام الأخلاق في الإسلام بأكمله يعتمد على فكرة الفردية، إن أي شيء يحاول الانقضاض على هذه الفردية هو مناقض لروح القوانين والأخلاق الإسلامية، والمسلم مباح له أن يفعل ما يحلو له، إذا لم يخرق القانون. ومن المعتقد أن المبادئ العامة لهذا القانون موحى بها، أما التفاصيل، فلكي تغطي الحالات الزمنية النسبية فقد تركت لتفاسير الفقهاء. ومن ثم فإن من الحقيقي القول إن النسيج الكلي للقانون الإسلامي هو قانون من صنيعة الفقهاء، وبالتالي كان الفقيه يمارس دور السلطة التشريعية في الدستور الإسلامي. وفي حال ظهور قضية جديدة كليًا لا يوجد لها مثال سابق في الشريعة، فإن الأمة تصبح هي مصدر القانون، ولكن لا أعرف إن كان قد عقد مجلس عام للأمة الإسلامية لهذا الغرض أم لا»[1].

بعد هذا، يأخذ إقبال في تحليل مفصل للرؤية السنية للحكومة، وشروح مختصرة للرؤيتين الشيعية والخوارج.

ويقسِّم إقبال الخوارج الذين يعتبرهم جمهوريي الإسلام إلى ثلاث طبقات: هؤلاء الذين يعتقدون بضرورة وجود خليفة منتخب، ولكن ليس بالضرورة أن ينتمي إلى عائلة أو قبيلة معينة. فالمرأة أو حتى العبد قد ينتخب كخليفة إذا ما أثبتت أو أثبت أنه سيكون حاكمًا مسلمًا كفؤًا، وعندما وصل هؤلاء إلى السلطة قد عمدوا إلى انتخاب خليفة من بين الطبقات الأدنى في المجتمع. ثانيًا: هؤلاء الذين لا يعتقدون بضرورة وجود خليفة، فجماعة المسلمين تستطيع إدارة شؤون حكمها. ثالثًا: هؤلاء الذين لا يؤمنون بالحكومة مطلقًا وهم «أناركيو الإسلام».

طبقًا لإقبال، فإن وجهة النظر الشيعية في الدولة ذات أصل إلهي وأن الخليفة

IQBAL, 1910. (1)

أو الإمام كما يطلقون عليه يحكم بالحق المقدس. وكما يرى الفرس (الشيعة) فإن الإمام لا ينتخب ولكن يعين من قبل الله (مع ذلك، يتبنى شيعة عُمان مبدأ انتخابيًا وقد يتعرض للعزل). ويرى الشيعة أن الأئمة هم تتويج للعقل الكوني، وقد منحوا كل الكمال، وحكمتهم متجاوزة لحكمة البشر وأحكامهم لا معقب عليها ومطلقة. عيَّن النبي محمد ﷺ الإمام الأول عليًا، ونسل علي المباشر هم الأئمة المقدسون. إن العالم لا يمكن أن يسير بدون إمام حي سواء مرئي أو خفي. ويرى الشيعة أن الإمام الثاني عشر قد اختفى فجأة بالقرب من الكوفة، لكنه سيظهر مرة أخرى ليملئ العالم عدلًا وسلامًا. وفي هذه الأثناء فإنه يتواصل مع العالم من خلال أشخاص مفضلين يطلق عليهم الأبواب/ الأوصياء، ويتواصلون معه بطريقة غامضة».

ويرى إقبال أن هذا القول بغيبة الإمام طريقة ذكية لفصل الدولة والكنيسة (السلطة الدينية)، وتظهر كيف أن المفكرين المسلمين على تنوعهم، كما في حالة شيراغ علي[1]، متشربين للمفاهيم السياسية الأوروبية. من خلال المعادلة التي تتساوى فيها الدولة بالسياسة والكنيسة بالدين، يحاول إقبال أن يشرح لقرائه كيف أن وجهة النظر الشيعية في الدولة، خاصة في الحالة الإيرانية، تنفصل فيها السياسة عن الدين؛ فالإمام الغائب هو السلطة المطلقة في كل الحالات؛ والسلطات التنفيذية الحالية هي مجرد حارس على الدولة التي تنتمي فعليًا لملكية الإمام الغائب، الذي يرث في هذه الحالة المتوفين الذين لم يتركوا وصية من خلفهم أو ورثة. وسلطة الشاه في هذه الحالة مقيَّدة بسلطة الملالي ممثلي الإمام الغائب، فكونه مجرد حارس على ممتلكات الإمام الغائب، فهو يخضع للسلطة الدينية التي يمثلها الملالي. ومع ذلك، بصفته رأس السلطة التنفيذية فهو حر في اختيار أي نظام من شأنه أن يجلب الخير للدولة. لقد دفع هذا للقول بأنه من غير المدهش أن الملالي لم يشاركوا بفاعلية في الإصلاحات الدستورية في فارس. مع ذلك، يبدو أن إقبال كان خاطئًا، فقد شارك رجال الدين منذ الثورة الدستورية 1905-1906 بفاعلية[2].

أما بالنسبة للآراء السياسية السنية، فقد استخدم إقبال النظريات السياسية للماوردي

(1) انظر الهامش رقم 2 ص 104.

(2) لمزيد من التفاصيل، انظر: MOHOMED, 2010.

(972-1058م) والغزالي (1058-1111)، والبيضاوي (ت 1286) وابن خلدون (1332-1406).

يقسم الماوردي مجتمع المسلمين إلى طبقتين هما: منتخبون، ومرشحون للانتخاب. والشروط اللازمة للانتخاب هي:

- العدالة على شروطها الجامعة.
- العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.
- سلامة الحواس في السمع والبصر واللسان.
- سلامة الأعضاء بما يضمن سلامة وسرعة الحركة والنهوض[1].
- الرأي السديد المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح[2].
- الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيعة وجهاد العدو.
- النسب القرشي (وهذا الشرط قد أسقطه الفقهاء المحدثون على أساس أن النبي لم يسم أي شخص ليخلفه)[3].
- العمر الكافي.
- الذكورة.

إذا ما انطبقت هذه الشروط على أحد المرشحين للخلافة، فإن ممثلي العائلات القوية «وجهاء القوم» والفقهاء وكبار موظفي الدولة وقادة الجيش يجتمعون ويسمون المرشح خليفة. ثم يتحرك المجتمعون إلى المسجد حيث تؤكد تسمية الخليفة أمام الناس، وبعد أن يتم اختياره غالبًا ما يلقي الخليفة خطبة يعد فيها بالحكم وفقًا لقواعد الإسلام. وإذا لم يستطع الخليفة أن يؤمن انتخاب من يعقبه في الحكم خلال حياته، ويعلن الناس عن خليفة آخر، فإن على الذي تم اختياره مسبقًا تحت عقوبة الموت

(1) رأى إقبال أن عزل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (1909) كان مثالًا على هذا المثال.

(2) أضاف إقبال أن هذا الشرط ضروري من الناحية النظرية، ولكن من ناحية التطبيق العملي، فإن سلطة الخلفاء قد تفتت.

(3) كما رأينا من قبل، عندما قدم إقبال تحليلًا موجزًا لآراء الخوارج في الحكومة، حيث رفضوا هذا وأصروا أن المرأة من الممكن أن تكون خليفة.

أن يتخلى عن حقه فورًا. وإذا لم يحكم الخليفة بشريعة الإسلام، أو عانى من اعتلال جسدي أو عقلي، فإن خلافته تسقط.

ونستطيع أن نرى، أن إقبال يقر بأن الناس لهم في النهاية الكلمة الأخيرة، إذا أنهم من يؤكدون اختيار الخليفة، الذي عليه أن يحكم بدوره وفقًا للشريعة: وليس من المستغرب القول أن آراء إقبال السياسية قد شكلت الطريقة التي نظر بها إلى التاريخ، وهو أمر كان شائعًا في تلك الأيام حتى الآن.

يتحدث إقبال أيضًا عن الحالة التي قد يتواجد فيها خليفتان متنافسان أو أكثر بشكل متزامن. ووفقًا لابن جماعة (ت 1333) فإنه لا يمكن أن يوجد إلا خليفة واحد. ولكن ابن خلدون رأى أنه ليس هناك ما يخالف الشرع إذا ما تزامن خليفتان أو أكثر، إذا ما كانوا في بلديْن مختلفيْن «إن آراء ابن خلدون هي بالطبع على النقيض من الفكرة العربية القديمة، وحتى الآن طالما أن المسلمين محكومين بسلطة غير شخصية مثل الشريعة، فإن موقفه بالنسبة لي يمكن قبوله والدفاع عنه. وعلاوة على هذا، وعلى سبيل الحقيقة؛ فقد تواجد طيلة تاريخ الإسلام وحتى الآن خلفاء متنافسون».

ووفقًا للماوردي، فإن الشروط التي يجب توافرها في القائمين على الاختيار: الاشتهار بالأمانة؛ المعرفة الضرورية بشؤون الدولة؛ والبصيرة والحكم الصحيح. ويرى إقبال، على مستوى النظرية، فإن كل المسلمين من الرجال والنساء على السواء قد امتلكوا حق الانتخاب ولا يوجد ما يميز على أساس الملكية. ولكن على المستوى العملي، فإن النساء والعبيد لم يمارسوا هذا الحق. والمنتخبون لهم حق المطالبة بعزل الإمام أو الموظف العام إذا لم يكن سلوكه متوافقًا مع الشريعة، وذلك بمخاطبة تجمع المسلمين في المسجد عقب الصلاة: «يجب أن نتذكر أن المسجد هو المنتدى الإسلامي والمؤسسة التي تجرى فيه الصلاة اليومية، وهو مرتبط بالحياة السياسية للمجتمعات الإسلامية. وبعيدًا عن وظائفه الاجتماعية والروحانية فإن هذه المؤسسة تخدم كوسيلة جاهزة للنقد الدائم للدولة»، قد يطالب المنتخبون بتحقيق قضائي لسلوك أي من موظفي الدولة العوام، أو أي أمر من شأنه أن يؤثر على المجتمع ككل «هذه الدعاوى القضائية تصدرها أيضًا الدولة، وعندما يواجه الفقهاء حالة من الاختلاف، فيؤخذ برأي الأغلبية منهم. فالاختيار القسري غير شرعي. ومع ذلك، يرى

ابن جماعة الفقيه المصري الأخذ بالاختيار القسري «الغلبة» في أوقات الاضطرابات السياسية. لكن لا يوجد ما يدعم هذا الرأي الانتهازي في شريعة الإسلام.؛ غير أن هذا الرأي بلا شك تدعمه الحقائق التاريخية. لقد كان للفقيه الأندلسي الطرطوشي نفس الرأي، وذلك لقوله: «جور السلطان أربعين سنة خير من رعية مُهْمَلة ساعة واحدة».

عرَّف الماوردي العلاقة بين الإمام والرعية على أنها علاقة تعاقدية «العقد». والدولة بهذا المعنى كيانًا تعاقديًّا يتضمن وجود حقوقٍ وواجباتٍ. ويرى إقبال أن الماوردي لا يشير بهذا المعنى مثل جان جاك روسو إلى أصل المجتمع بعقد طبيعي أصلي ولكن إلى مفهوم الانتخاب باعتباره حقيقة واقعة لها عواقب يقوم بمقتضاها الخليفة بواجبات معينة مثل «الدفاع عن الدين، تطبيق الشريعة، فرض الضرائب طبقًا للشريعة، دفع الأجور السنوية، وأن يدير خزانة الدولة بشكل سليم. وإذا ما قام بإنجاز الخليفة هذه الشروط، فإن على الرعية أن تقوم بواجبيْن تجاهه: أن تطيعه، وأن تعينه في عمله. لذلك، فإن أصل الدولة، وفقًا لتفسير إقبال للماوردي، ليس القوة ولكن التوافق الحر للأفراد المرتبطين في جماعة وأخوية قائمة على المساواة القانونية، من أجل أن يقوم كل فرد بممارسة فرديته تحت شرعة الإسلام.

يرى إقبال أن الحكومة هي ترتيب اصطناعي، وهي مقدسة فقط فيما يتعلق بشريعة الإسلام الموحى بها، والساعية لإرساء الأمن والسلام. باختصار، إن المبدأ الأساسي في القرآن الكريم هو مبدأ الانتخاب. أما التفاصيل الأخرى أو بالأحرى «ترجمة هذه إلى نظام يمكن بناؤه للحكومة قد ترك ليتم تحديده باعتبارات أخرى». مع ذلك، «إن فكرة الانتخاب لم تتطور إلى ديمقراطية، وأخفق الغزاة المسلمون في تحسين آسيا سياسيًّا. لقد ظل شكل الانتخاب قائمًا في بغداد والأندلس، لكن لم تنمو في المقابل مؤسساتٌ سياسية من شأنها أن تعكس صورة الشعب...أعتقد أن هناك سببيْن رئيسيْن لهذا الفقر في الحيوية السياسية في البلدان الإسلامية. في المقام الأول، أن فكرة الانتخاب لم تكن مناسبة على الإطلاق لطبيعة الفرس والمغول الجنسيْن الرئيسيين اللذين اعتنقا الإسلام كدينٍ؛ كانت حياة المسلمين الأوائل حياة غزو دائم، وكانت طاقتهم كلها مكرسة للتوسع السياسي الذي يميل إلى تركيز القوة السياسية في أقلية؛ وبالتالي يخدم كمعزز للطغيان. بدا أن الديمقراطية لا تتيح العمل مع الإمبراطورية،

وهو الدرس الذي تأخذه القوة الإمبراطورية الإنكليزية على محمل الجد... في الأزمنة المعاصرة، وبفضل تأثير الأفكار السياسية الغربية، أظهرت البلدان الإسلامية علامات على الحياة السياسية. لقد أعادت إنكلترا الحيوية إلى مصر[1]، وأصدر شاه فارس دستورًا[2]، وخاض حزب تركيا الفتاة نضالًا للتخطيط والتآمر لتحقيق أهدافهم[3]... ولكن ينبغي على الإصلاحيين السياسيين أن يدرسوا جيدًا المبادئ الدستورية الإسلامية، وألا يصدموا الطبيعة المتشككة المحافظة لشعوبهم بأن يظهروا كأنبياء بثقافة جديدة. سيستطيعون التأثير فيهم بشكل أكبر إذا ما أظهروا أن مثال الحرية السياسية المستعار ظاهريًّا هو المثال الذي يحمله الإسلام، وهو المطلب الصحيح للوعي الإسلامي الحر»[4].

كما ذكرنا سابقًا، فإن التطورات في الأجزاء الأخرى من العالم الإسلامي، خاصة في الإمبراطورية العثمانية، كان لها تأثيرها العميق على المجتمع الإسلامي الهندي. سنشرح في الجزء التالي تفصيليًّا البيئة المتغيرة في تركيا مع بداية القرن العشرين.

II. القومية التركية، العلمنة في الإمبراطورية العثمانية وإلغاء الخلافة[5].

كان الربع الأول من القرن العشرين فترة اضطرابات سياسية عظمى وتحولات كبرى داخل الدولة العثمانية، والتي كان لها تأثيرها العميق في العديد من بلدان العالم

(1) الإشارة هنا إلى الوجود البريطاني في مصر، الذي سوف يستمر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، كنتيجة للتدخل العسكري البريطاني عام 1882.

(2) الإشارة إلى الثورة الدستورية 1905-1906 في إيران.

(3) الإشارة إلى الأحداث في الإمبراطورية العثمانية في بداية القرن العشرين والتي توجت بثورة دستورية عام 1908 وخلع السلطان عبد الحميد الثاني عام 1909.

(4) شارك السيد أمير علي (1849- 1929) محمد إقبال هذه الرؤية فيما يتعلق بالنظرية السياسية للإسلام، ولمزيد من التفاصيل، انظر:
ALI, Syed Ameer. 2005 (first edition: 1922). **The Spirit of Islam**. New Delhi: Kitab Bhavan, وأيضًا: MOHOMED, 2012a.

(5) مرة أخرى، أود أن أشكر نور الله أردبش، وهذه المرة لمشاركتي بورقته التي قدمها في مؤتمر WOCMES 2010،
ARDIÇ, Nurullah. 2010b. Secularization alla Turca: **Islamic Fiqh and French Sociology, paper presented at the World Congress for Middle Eastern Studies**, Barcelona, 19-24 July.

الإسلامي خاصة في الهند. وقد كان للجدالات الثقافية والسياسية بين المفكرين المختلفين في الإمبراطورية العثمانية حول الدين والدولة والعلاقة بينهما تأثير عميق للغاية على محمد إقبال.

وكان محمد ضيا جوك ألب (1879-1924) واحدًا من أهم الرموز الفكرية خلال عملية تحديث الإمبراطورية العثمانية، لقد كانت أفكاره خليطًا من الفقه الإسلامي، القومية التركية، علم الاجتماعي الدوركايمي، إذ أنه كان على إيمان بأن التركية تنتمي إلى كل من الأمة الإسلامية والحضارة الغربية على السواء. لقد كان لجوك ألب تأثير واسع على نخبة التحديث السياسية والثقافية التركية قبل تأسيس الجمهورية التركية عام 1923، وبعدها بوقت قصير. لقد تحققت كثير من أفكاره من خلال السياسات التي تبنتها لجنة الاتحاد والترقي التي سيطرت على الدولة منذ ثورة 1908 حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. وكذلك سياسات حزب الشعب الجمهوري الذي أسس الجمهورية وحكمها منذ تأسيسها لمدة سبعة وعشرين عامًا. وعلى الرغم من عدم تقلده لأي منصب سياسي كان لجوك ألب تأثير على القيادات السياسية المتنفذة والشباب والأيديولوجيين والمثقفين الشعبيين، لقد شكلت أفكاره الخلفية الفكرية لبرامج كل من لجنة الاتحاد والترقي وحزب الشعب الجمهوري، وكذلك ضمنت في دستور 1924[1]. وينظر عامة لجوك ألب على أنه الرائد الأيديولوجي وأبو القومية التركية الحديثة كما ضمنها في كتبه مثل «التتريك، الأسلمة والتحديث» 1918[2]، وخاصة كتاب «مبادئ القومية التركية» 1923[3].

ويعتبر جوك ألب هو مؤسس علم الاجتماع في تركيا، حيث اتبع خطى دوركايم ليس فقط في محتوى وتوجهاته الفكرية، ولكن أيضًا في تأسيس علم الاجتماع باعتباره

(1) لمزيد من التفاصيل حول دستور 1924، انظر:
-EARLE, Edward Mead. 1925. **«The new Constitution of Turkey»** in Political Science Qua
.terly, V. 40, issue 1 (Mar.). New York: The Academy of Political Science, pp. 73-100

(2) GÖKALP, Ziya. 1918. Türkleşmek, islāmlaşmaḳ, mu'āṣirlaşmaḳ. Istanbul: Yeñi Mecmū'a.

(3) GÖKALP, Ziya. 1923. Türkciligiñ esāslari. Ankara: Maṭbu'āt ve İstihbārāt Maṭba'asi.
وقام روبير ديفرو Robert Devereux بترجمتها وشرحها في:
GÖKALP, Ziya. 1968. **The Principles of Turkism**. Leiden: E.J. Brill

علمًا. لقد قام بنقل أعمال دوركايم الرئيسية إلى التركية العثمانية. لقد توازى اهتمامه بسوسيولوجيا دوركايم ووضعية كومت مع أيديولوجيا الاتحاد والترقي، الوضعية التي أسَّست مدرسة لعلم الاجتماع خاصة دراسات الإثنوجرافيا الهامة في الحفاظ على الدولة وتحديث المجتمع. من ثم، أكد جوك ألب على دور علم الاجتماع خلال السياق الذي يحدث فيه تحول المجتمع العثماني، واعتبره ضروريًا لمشروعه الفكري السياسي القائم على القومية التركية، وهو الأمر الذي كان متسقًا أيضًا مع السياسة الثقافية للاتحاد والترقي، وأخيرًا القومية الكمالية.

ولد جوك ألب ذو الأصل الكردي في ديار بكر وهي حاضرة متعددة الثقافات حيث تتضح فيها التأثيرات العربية والفارسية والتركية خلال القرن التاسع عشر. ونشأ في بيئة ثرية فكريًا. حيث كان هناك نقاش محموم بين المفكرين العثمانيين في أواخر القرن التاسع عشر، ارتكز حول مشكلة النزاع بين الإسلام والحضارة الغربية الحديثة. وفي ذاك الوقت، برزت ثلاثة تيارات فكرية: الأول يرى أن هناك توافقًا بين الحداثة ومبادئ الإسلام ويسعى للحفاظ على القيم التقليدية وهم الإسلاميون، وجادل التيار الثاني بضرورة التغريب الكامل ورفض كل النظام التقليدي وهم العلمانيون أو التغريبيون. أما التيار الثالث، فقد سعى نحو المثال الرومانسي الذي تمثله الوحدة الإثنية بين كل الأتراك، ودعا إلى العودة إلى مرحلة ما قبل الإسلام وهم القوميون الأتراك.

كانت مشكلة الانسجام بين الحداثة والإسلام تمثل الاهتمام الرئيسي لجوك ألب. فلم يلتحق بأي من هذه التيارات في البداية، لكنه اختار طريقًا وسطًا، لقد تأثر بالتيارات الثلاثة ثم أثَّر فيهم. ولاحقًا، ومع ذلك، اختار القومية التركية باعتبار القومية الطريق الصائب، وأصبح المفكر الرائد لهذه الأيديولوجيا. لقد كان الهدف النهائي لجوك ألب إقامة توافق بين القومية التركية والإسلام من ناحية، وبين القومية التركية والحداثة الغربية من ناحية أخرى، لقد عبر عن هذا بشعار شهير «التتريك، الأسلمة، والتحديث» وهو عنوان أحد أعماله المشهورة الذي نشر عام 1918، وهي الفكرة التي اقتبسها من حسين زاده علي (1864–1942) ويوسف آق جوره (1876–1935)، عضويْ لجنة الاتحاد والترقي ومؤسسيْ القومية التركية. إن هذا الشكل التطوري الاستيعابي من القومية التركية يرى أن الدين والتراث العثماني ماضٍ يجب أن يتم دمجه في الهوية

التركية. إن الفكرة المركبة تمثل خلفية التمييز الحاد بين الثقافة والحضارة «المدنية» التي تم استقاؤها من الفلسفة الألمانية خاصة عند هردر (1744-1803). لقد جادل بأن الحل الممكن لأزمة تركيا يتمثل في ما يمكن إيجاده في دمج الثقافة التركية، وهي مزيج من الإسلام والقومية التركية في الحضارة العالمية التي تعبر عنها أوروبا الحديثة. إن الأطروحة الرئيسية في أعمال جوك ألب: أن الإسلام الذي قد يمثل أساس الثقافة التركية، يمكن تكييفه طبقًا لمقتضيات الحضارة الحديثة. وهنا يتمثل الافتراض الأساسي في أن الإسلام والحداثة العلمانية ممكن أن يتوافقا. لقد قدم جوك ألب أفكاره عن الشريعة الإسلامية في سلسلة من المقالات تحت عنوان: «في الاجتماع الإسلامي»، ونشرت في مجلة «الإسلام» النصف الشهرية التي تم تأسيسها عام 1914 واستمرت في الصدور حتى 1917. لقد حظيت هذه الجريدة برعاية من لجنة الاتحاد والترقي، وكانت الوسيلة الرئيسة التي انتشرت بها أفكار اللجنة وجوك ألب. وعلاوة على هذا، نشر الأخير مقالاتٍ خالية من التوقيع بالتعاون مع حليم ثابت محرر الجريدة. وإلى جانب كتابته للعديد من المقالات، شرح ثابت وطور أفكار جوك ألب حول الدين، بما سيؤثر على محمد إقبال، كما سيتضح في الآتي.

لقد هدف جوك ألب من مناقشته للشريعة الإسلامية أن يعلمنها، مميزًا بين أساسيْن للشريعة: الوحي والمجتمع. ويحدد الدين خيرية الأفعال أو شرها حسب معيارين هما: النص، والعرف. وفيما يعبِّر القرآن والسنة عن النص، فإن العرف هو ضمير المجتمع الذي يتضح في السلوك الفعلي ونمط حياة الجماعة. ويرى جوك ألب، أنه وفقًا للفقه الإسلامي وتحت الضرورة، فإن العرف قد يحل محل النص. ومن هنا، فمن ناحية، يعتمد الفقه على الوحي، ومن ناحية أخرى على المجتمع. وبكلمات أخرى إن الشريعة الإسلامية هي سماوية واجتماعية على السواء. والمبادئ الاجتماعية للفقه هي عرضة للتحولات الحادثة في شكل وبنية المجتمع، وبالتالي هي عرضة للتغير مع المجتمع. ورأى جوك ألب أيضًا أن الشريعة التي تتعامل مع الأمور الدنيوية يجب أن تشتق من الظروف الاجتماعية والتاريخية، وأن تكون مشتقة من العرف. تضمنت هذه الاستراتيجية تحديد مصادر الفقه كشريعة نقلية وشريعة اجتماعية، ويكمن فيها وضع الدين في إطاره التاريخي. بهذا، حافظ جوك ألب على

أهمية التغيير الاجتماعي بمفهوم تأثيره على الممارسات الدينية وفهم النصوص المقدسة. مع ذلك، فقد برر هذا الادعاء العلماني دينيًا، بادعائه أن التغير الاجتماعي والتطور هما تعبير عن إرادة الله.

يعتبر السياق الذي ظهرت فيه أعمال جوك ألب واحدًا من الجدالات الفكرية المتقدة حول العلاقة بين الإسلام والحداثة، والنضالات السياسية من أجل مستقبل الإمبراطورية العثمانية. وشكل النقاش حول العلاقة بين الدين والمجتمع أحد الموضوعات الساخنة التي كانت مادة للنقاش بين المثقفين العثمانيين بعد ثورة 1908. لقد تلقت أفكار جوك ألب حول العلاقة بين النص والعرف الكثير من النقد الحاد من جانب الحداثيين والتقليديين على حد سواء مثل إسماعيل حقي (1881-1916) وسعيد حليم باشا (1865-1921) وخاصة من المعبرين عن العلوم الإسلامية التقليدية. لقد كانت أفكار جوك ألب جزءًا من مشروع سياسي وفكري استطاع الانتصار في النهاية على مناوئيه بمساعدة الحكومة واللاعبين السياسيين في ذاك الوقت. لقد تم تبرير سياسة لجنة الاتحاد والترقي بالتدخل في شؤون الدين باعتبارها محاولة لتجديد الإسلام ووسيلة لإحلال الدين الحق محل الخرافة. لقد تضمنت استراتيجية جوك ألب إعادة تأسيس الفقه الإسلامي كموضوع للعلم بالنصوص من خلال إعادة تصنيف الشريعة، وإعادة تقييم محتواها (النص والعرف) وبإلحاق معاني جديدة لهذا المحتوى. على سبيل المثال تحولت الأمور الدنيا إلى سنة إلهية، وفي النهاية تم قطع الصلة بينهما وأعيد تأسيسها على ضوء جديد يضع العرف فوق النص.

قدم أيضًا مصطلحًا جديدًا وهو «أصول علم الاجتماع» والذي ساعده في علمنة طبيعة الشريعة الإسلامية، محولًا قاعدته إلى قاعدة اجتماعية، ومبتكرًا لموقف ذاتي جديد لنفسه والآخرين، أي: العلماء بمطالبة أن يكون فقط علماء الاجتماع هم المختصون بالنظر في أوجه الشريعة التي يمكن تطبيقها حياتيًا، وأن تحدد سلطة الفقهاء والعلماء التقليدين في القضايا الدنيوية الأخرى. وأخيرًا دافع جوك ألب عن فكرة أن الأصول الاجتماعية للفقه يجب أن تتكيف مع ضرورات الحياة. لقد أشار مشروعه «أصول علم الاجتماع» إلى استراتيجية سياسية عامة جديدة: تكيُّف الإسلام مع الحداثة من خلال إصلاح مبادئه ومؤسساته المتعددة. إن مسلمات مثل هذا

الاتجاه القائمة على منطق سوسيولوجيا دوركهايم، تتمثل في أن الدين يجب أن يعمل من أجل الحفاظ على النظام الاجتماعي ببساطة كمؤسسة من المؤسسات المكونة للمجتمع، بدلًا من أن يكون إطارًا أصوليًّا مرجعيًّا له. هذا المفهوم قائم على نظرة وظيفية للدين في المجتمع، ونظرة تطورية للتاريخ حيث يفترض أن يتطور الدين إلى جانب الأجزاء المؤسسية الأخرى في المجتمع، ومع الظروف التاريخية الجديدة كي يساهم في التماسك الاجتماعي والفاعلية الأفضل للمجتمع الذي يفترض به أن يكون كلًا متراصًّا.

عرفت الإمبراطورية العثمانية علم الاجتماع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتطور كبديل للفقه الإسلامي. وأصبح جزءًا من المواد المدرسية عام 1914 في جامعة إستانبول «دار الفنون» على الرغم من تدريسه في المدارس العليا السائرة على النمط الغربي قبل ذلك. تم تأسيس أول معهد لعلم الاجتماع عام 1915، وبدأ أول منشوراته «جريدة علم الاجتماع» عام 1917. وظهرت أيضًا مجلات شبه أكاديمية مثل «اجتهاد» لصاحبها عبد الله جودت (1869–1932) وهو أول مفكر اجتماعي في تركيا. ونشرت فيها مقالات متعلقة بالعلوم الاجتماعية في الفترة الدستورية الثانية التي بدأت عام 1908. وبدايةً من هذه الفترة، تطور علم الاجتماع خلال عقود عديدة متأثرًا بشكل كبير بالوضعية الفرنسية، وعلى وجه الخصوص بلوبون وكومت ودوركايم كما هو في حالة جوك ألب الذي ستُوضع استراتيجيته الجدالية موضع التنفيذ من خلال قيادة لجنة الاتحاد والترقي، والذي كان مستشارًا سياسيًّا لها، والتي أرادت مزيدًا من علمنة الدولة من خلال إلغاء مشيخة الإسلام من مجلس الوزراء، وتحجيم سلطتها. لقد أسس منصب شيخ الإسلام في القرن الخامس عشر، وتمثل دوره عمليًا في تبرير أفعال السلطان، ونظريًا في مراقبتها حتى تتكيف مع الشريعة. وخلال الفترة الحديثة، بعد تبني نظام مجلس الوزراء وإصلاحات التنظيمات Tanzimat عام 1839، بقيت مشيخة الإسلام جزءًا من الحكومة، وتمتعت بقدر من النفوذ السياسي والأيديولوجي. وبعد عام 1871، فقدت مشيخة الإسلام سلطتها على المحاكم غير الشرعية عندما ألحقت بوزارة العدل، مما أدى إلى ازدواجية في التشريع. وعلى الرغم من أن السلطان القوي عبد الحميد سيطر على المشيخة بقوة، فقد هيمنت على نظام المدارس التعليمي خلال عهده (1876–1909).

وبعد ثورة 1908[1]، خفض الاتحاديون من وضعية المشيخة بدايةً بجعلها وزارة في مجلس الوزراء عام 1911، ثم بإلغائها من الحكومة نهائيًا وإبطال سلطتها على القضاء والتعليم عام 1917. اعتمدت هذه الخطوة الأخيرة التي قام بها الاتحاديون على تقرير كتبه جوك ألب وأوصى فيه بأن يتم إدارة المحاكم الشرعية من خلال وزارة العدل، وإدارة التعليم العالي من خلال وزارة التعليم بدلًا من المشيخة. وهو الأمر الذي قامت به الحكومة فورًا بقانون مررته في 12 آذار/ مارس عام 1917. وقبل ذلك بعامين، في تقرير كتبه جوك ألب قام فيه بالتمييز بين التقوى والقضاء، رأى فيه أن التقوى تحوي مبادئ الإيمان والعبادة والأخلاق، فيما يتعلق القضاء بالشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ومن ثم، استنتج أن المؤسسات الدينية مثل مشيخة الإسلام يجب أن تعنى بالتقوى وألا يكون لها أي سلطة على القضاء الذي يجب أن يكون تحت رعاية وزارة العدل. هذه التدخل الاستراتيجي من قبل جوك ألب كان جزءًا من هندسته اللاهوتية، وهدفت إلى علمنة النظام السياسي العثماني بتوظيف الخطاب الإسلامي أداتيًا، بما يعني استخدام تقنية خطابية من أجل تحقيق أهدافٍ علمانية.

أوضح جوك ألب رؤيته للعلاقة بين الدين والدولة في تقريرين كتبهما في اجتماع لحزب الاتحاد والترقي عام 1916. في التقرير الأول، الذي كتبه في العام نفسه وقد تم تضمينه كليًا في برنامج الحزب، تناول وجهتيْ النظر حول التحديث والتغريب في الاجتماع، وأطلق عليهما «متعصبو المدرسية» و«متعصبو الأوروبية» ورأى أن الفريقين، منهم من يرى أن مبادئ الإسلام يجب أن يتم إغفالها في مواجهة الفريق الذي يرى أن الحضارة الغربية يجب أن ترفض بالشكل الكامل، ويجب أن يتم استبعادهما كليًا. فكلاهما يفترض أن أصول الإسلام وأصول الحضارة الحديثة متعارضة، ويمثل التغريبيون وإصلاحيو التنظيمات الفريق الأول، فيما يمثل الإسلاميون الفريق الثاني. واعتمادًا على خطاب التوافق بين الإسلام والحداثة، انتقد جوك ألب الفريقيْن مجادلًا أنه بدلًا من هذا وذاك، وبمفهوم عمل المجتمع فلا يمكن إسقاط الدين أو الاستغناء

(1) للمزيد عن ثورة 1908، والتي تعرف أيضًا بثورة تركيا الفتاة، انظر:
HANIOGLU, M. Sükrü. 2001. **Preparation for a revolution: the Young Turks, 1902-1908**. New York: Oxford University Press.

عن ضرورات الحضارة المعاصرة، أضاف أيضًا أن الإسلام اعتمادًا على العقل وعلم الاجتماع ليس في صراع مع الحداثة.

في التقرير الثاني الذي نشر عام 1917، قام جوك ألب بالمقارنة بين المسيحية والإسلام، وبرهن على التوافق بين الإسلام والحضارة الحديثة: وذلك لأن الإسلام على عكس المسيحية يضمن السياسة داخل الدين، حيث لا يوجد فصل بين السلطتين العلمانية والدينية (المقدس والمدنس)، وجادل بأنه لا صراع بين الاثنين في الدولة الإسلامية، ومن ثم هي بالفعل دولة حديثة. رأى جوك ألب أنه إذا كان الإسلام قد وضع الدولة والقانون والمحاكم في دائرة المقدس، فلا توجد ثنائية بين المقدس والمدنس. ومن ثم «هناك حكومة واحدة فقط في الإسلام وهي السلطة القضائية للخلفاء». وعلى الرغم من ترحيبه بفصل الخلافة عن السلطنة عام 1922، فقد تمسك جوك ألب بالخلافة مدعيًا أن هذه الخطوة العلمانية سوف تحمي الإسلام ومجَّد من وضع الخليفة. وعلاوة على هذا، شرح ظهور الدولة الحديثة في الغرب لا في العالم الإسلامي بالإحالة إلى التشابه بين الإسلام والبروتستانتية، أو بالأحرى التضمين الافتراضي للمبادئ الإسلامية في البروتستانتية، وتقليد مبادئ الأخيرة للأولى، رافضًا «كل المؤسسات التي وجدت في المسيحية الكاثوليكية باعتبارها على النقيض من كل مبادئ الإسلام» فالبروتستانتية بالنسبة إليه ليست إلا شكلًا مؤسلمًا من المسيحية[1].

في العام 1922، تم اختيار عبد المجيد (1868-1944) من قبل الجمعية الوطنية التركية العظمى ليصبح خليفة، وقد سلب منه كل صفات السيادة السياسية (حيث خصصتها الجمعية لنفسها) وقيدت كذلك سلطاته الروحية. بعد عام واحد، تم إلغاء السلطنة العثمانية وتم إنشاء الجمهورية التركية، ثم قامت الجمعية التركية بخطوة أكبر بإلغائها الخلافة نفسها، وهي المؤسسة التي نشأت بعد وفاة النبي محمد ﷺ والتي جسدت ولو على نحو نظري فقط وحدة مسلمي العالم خاصة من السنة. مع ذلك، كانت الخلافة أداة قوية ورمزية للمسلمين الذين يعيشون تحت الحكم الاستعماري ولديهم ارتباط شعوري

(1) للمزيد من التفاصيل، انظر:
-ARDIÇ, 2010b, and ARDIÇ, Nurullah. 2012. **Islam and the Politics of Secularism: The C liphate and Middle Eastern Modernization in the early 20th century**. Oxford: Routledge.

بها حيث يرونها رمزًا لوحدة المسلمين السياسية المستقبلية، طالب اثنان من أبرز زعماء الشيعة وهما: سيد أمير علي، والقائد الروحي للطائفة الإسماعيلية الآغا خان الثالث، سلطان محمد شاه (1877-1957) مصطفى كمال (أتاتورك 1881-1938) بألا يقوم بهذه الخطوة. لقد كان لإلغاء الخلافة ردود فعل عارمة، خاصة في الهند، المستعمرة البريطانية آنذاك، وأثار نقاشات كثيرة ليس فقط في العالم العربي، ولكن أيضًا داخل الجالية الإسلامية في الهند التي انقسمت إلى عدة اتجاهات.

في العام 1925، كتب القاضي علي عبد الرازق (1888-1966) خريج جامعة الأزهر في القاهرة، وهي الجامعة الأقدم والأهم بين جامعات العالم الإسلامي كتابًا أسماه: «الإسلام وأصول الحكم»[1]، وفيه تحدث عن التأسيس التاريخي للخلافة منتقدًا إياها ومدافعًا عن إجماع الناس باعتباره القوة الدافعة للتغيير القانوني والسياسي. وبالنسبة إليه، فيمكن فهم قرار تركيا بإلغاء الخلافة كونها بلا أهمية، لقد أثار عاصفة من النقاش عندما أكد أنه لا يوجد دليل على الخلافة سواءً في القرآن أو أحاديث النبي ﷺ. واستنتج أيضًا، أنه لا يوجد ما هو غير إسلامي في حال انعدام الخلافة: فالإسلام والمسلمون باستطاعتهم أن يحيوا وأن يتقدموا حال عدم وجود خلفاء.

في العام 1926، استضافت جامعة الأزهر مؤتمر الخلافة لإعادة تأسيس الخلافة. شارك في المؤتمر عدد كبير من المصريين والعرب الفلسطينيين مع تمثيل في حده الأدنى لبقية مسلمي العالم. وقدم هذا المؤتمر الملك فؤاد الأول (الذي عينه البريطانيون ملكًا على مصر عام 1922، بعد استقلالها الاسمي تحت الحماية البريطانية) كمرشح للخلافة. ثم انفض الجمع سريعًا ليغرق في نقاشات إجرائية. على الرغم من إفشال محاولة فؤاد الذي اعتبر ألعوبة إمبريالية، فقد عقد مؤتمر أممي إسلامي في مكة في العام نفسه. وفشل المجتمعون أيضًا في اختيار الخليفة، وهو المنصب الذي أصبح خاويًا منذ ذلك الحين[2]، كل هذه الجدالات كان لها تأثيرها العميق على كتابات وأفكار محمد إقبال.

(1) AL-RAZIQ, 1925

(2) LIEBL, Vernie. 2009. «**The Caliphate**» in Middle Eastern Studies, V. 45, n. 3. Oxfordshire: Taylor and Francis, pp. 373-391.

III. الإسلام والقومية عند محمد إقبال

عند إقبال، فإن الفرد هو وحدة المجتمع المسلم الأساسية كما توضح الآية الثلاثون من سورة البقرة[1]، هو مكلف من الله أن يكون خليفته كي يحقق إرادته على الأرض. ويتشارك المسلمون في عملية الخلق المستمرة كي يخلقوا نظامًا من الفوضى من أجل أن يؤسسوا لمجتمع نموذجي يهتدي به الآخرون. إن الفرد يرقى من خلال المجتمع، والمجتمع ينظمه الفرد.

في القلب من رؤية إقبال للإسلام، يقع مفهوم التوحيد، وهو كما يشير إلى الطبيعة الواحدة للإله، فإنه ينطبق على علاقة الإنسان بالعالم. ولما كان الله هو الخالق، الرزاق الحاكم الواحد الأحد، فإن إرادة الله أو قانونه يجب أن يحكم كل أوجه الخلق، وأن يتحقق في كل جوانب الحياة. كان هذا الاعتقاد هو أساس رؤية إقبال للمجتمع باعتباره حالة سياسية دينية ولسمو الشريعة الإسلامية. وضع إقبال نصب عينيه الحقيقة القائلة أن «جعلت لي الأرض مسجدًا» ووضع نفسه في دور النبي محمد ﷺ كقائد للدولة الإسلامية في المدينة، فاستنتج أن «كل ما هو زمني هو مقدس في جذور ووجوده» دون أي فصل بين الروحي والزمني، فالدولة والكنيسة ليسا وجهيْن للشيء نفسه، ذلك لأن الإسلام هو حقيقة واحدة لا يمكن تحليلها، وتتضح في القانون وفي الشريعة التي رآها مرشدًا شاملًا للمجتمع.

خلال القرن التاسع عشر، تم إحلال القوانين الأوروبية فيما عدا تشريعات الأسرة محل الشريعة في العديد من الدول الإسلامية. وفي الهند، أدى التفاعل بين القوانين الإسلامية والقوانين البريطانية إلى ظهور قانون إسلامي إنكليزي معتمدًا أساسًا على القانون البريطاني العام. وباقتناع إقبال بأن بقاء الإسلام، وأن دور جماعة المسلمين كقوة سياسية وأخلاقية وحياتها ووحدتها في الهند إنما يعتمد على الشريعة الإسلامية، أكد إقبال على محمد علي جناح الحاجة المستقبلية إلى دولة أو دول للمسلمين في الهند. مع ذلك، لم يتصور إقبال إمكانية استعادة القانون الإسلامي كما هو في كتب الفقه؛ فبالنسبة إليه، الإسلام كطريقة للحياة تتسم بالديناميكية والانفتاح على التغيير،

(1) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

وأن هناك تمييزًا بين المبادئ الخالدة والمطلقة للشريعة، وتلك الناتجة عن التأويل الإنساني الخاضع للتغيير.

رأى إقبال أن حالة السبات الفكري للإسلام، والتي أدت إلى خمسة قرون من الركود هي نتيجة للطاعة العمياء للتقليد. ومع إيمانه أن استعادة الإسلام لحيويته يتطلب إعادة بناء مصادر الشريعة الإسلامية، اعترف إقبال في الوقت نفسه بدور العلماء السلبي وألقى عليهم باللوم في إنتاج حالة التزمت التي أصبح عليها الإسلام منذ سقوط بغداد عام 1258. فباستمرار العلماء فيما أطل عليه إقبال خرافة غلق باب الاجتهاد ، أوقف العلماء العملية الديناميكية للتأويل وإعادة تطبيق المبادئ الإسلامية في حالات مختلفة مع رضاهم بالتقاليد المؤسسة.

لذلك، رفض إقبال التوجه السائد في القرون الخالية، والذي يعتبر أن الشريعة أزلية ومقدسة، ورأى مثل آخرين أن على المسلمين أن يعيدوا التأكيد على حقهم في الاجتهاد وإعادة تفسير وإعادة تطبيق الإسلام في الظروف الاجتماعية المتغيرة. هذا الحق في الاجتهاد هو حق كل مسلم مؤهل لذلك وليس فقط العلماء. لقد رأى إقبال أن المعايير التقليدية لاختيار المفسرين تتسم بخدمة المصالح الذاتية للعلماء وقصر النظر، لقد أودى بهم عجزهم عن التوسع في قواعدهم إلى سوء الكفاءة وعدم القدرة على التعامل مع المسائل الجديدة. لهذه الأسباب، وسَّع إقبال من دائرة الإجماع والاجتهاد مقترحًا أن ينتقل حق التأويل وتطبيق الإسلام من العلماء إلى جمعية تشريعية وطنية. سيكون لهذا الاجتهاد الجماعي والمشترك بمثابة الإجماع ذي السلطة على المجتمع. بهذه الطريقة، بدل إقبال من المفهوم التقليدي لإجماع الناس، والذي يدور حول إجماع العلماء، ليصبح ذا معنى جديد يرتبط بالجمعيات التشريعية الحديثة التي يمتلك غالبية أعضائها معرفة أفضل بالقضايا المعاصرة. وبأخذه في الاعتبار الطبيعة المعقدة للمشكلات الحديثة، أوصى إقبال المشرعيْن باستشارة الخبراء المختصين في العلوم الحديثة والتقليدية[1].

بالنسبة لإقبال، فإن الديمقراطية هي جوهر المثال السياسي الأهم في الإسلام لكون الإخاء والمساواة بين المؤمنين هي جوانبه الرئيسية، لقد أدى به هذا إلى القول

(1) VOLL, 1994: pp. 234-235.

إن بريطانيا تجسد المساواة الإسلامية: «قد كانت الديمقراطية هي مهمة بريطانيا العظمى في الأزمنة المعاصرة، وهي جانب من مثلنا السياسية التي عملنا عليها. إنها روح الإمبراطورية البريطانية التي تجعلها أكبر إمبراطورية محمدية/ إسلامية في العالم»[1].

تقف كل أسس الديمقراطية الإسلامية مثل الإخاء والمساواة على النقيض من مفهوم القومية. وعلى الرغم من أنه كان قوميًّا هنديًّا في صغره، فقد أصبح مخلصًا لفكرة الجامعة الإسلامية لاحقًا. اعتبر إقبال أن القومية الإقليمية فكرة مناقضة للمواطنة العالمية التي أسسها النبي محمد ﷺ وجسدتها الخلافة، لقد رأى فيها أداة لخدمة الإمبريالية لتجزئة العالم الإسلامي. رأى إقبال أن الفكرة السياسية للإسلام تتمثل في جماعة واحدة عابرة للقوميات، وتتجاوز الروابط الوطنية والإثنية والعرقية وتقوم على التماسك الداخلي المستمد من وحدة المثال السياسي الديني للمجتمع. رفض إقبال فكرة التمسك بالأرض، أي: فكرة الأرض الأم والمكان الوطن، مقللًا من أهمية سياق الجزيرة العربية التي ظهر فيها الإسلام البدائي، وقاطعًا للصلة بين الملة (الجماعة الدينية) والقوم مع استثناء ممكن لفترة الخلفاء الراشدين (632-661) حيث رأى فيها تعبيرًا عن الرؤية الروحية التي كان النبي ﷺ في القلب منها. البرهان على هذا أن المجتمع الذي بناه النبي محمد ﷺ كان خلقًا جديدًا وقد قام جزئيًّا على الإيمان بأن الدين على العكس من الأدب والسياسية والمؤسسات الاجتماعية يمثل تأسيسًا لهذا المجتمع الذي قام عليه[2]. لقد كانت وحشية الحرب العالمية الأولى والقوميات العدوانية الأوروبية والتي سوف تقود فيما بعد إلى الحرب العالمية الثانية والاستغلال الاستعماري في الكثير من أجزاء العالم، السبب الرئيس لتحول إقبال تدريجي من القومية الهندية إلى القومية الإسلامية، ونستطيع تلمس هذا بقراءة شيء من أشعاره خاصة الجزء التالي من «رموزِ بخودى» أو أسرار النفس:[3]

---

(1) IQBAL, 1908b.

(2) WAUGH, Earle H. 1983. **«Images of Muḥammad in the Work of Iqbal: Tradition and Alterations»** in History of Religions, V. 23, n. 2 (Nov.). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 156-168.

(3) يوجد نص القصيدة كاملًا بترجمته الإنكليزية في:
Arthur J. Arberry, in IQBAL, Muhammad. 1918. Asrar-e-Khudi **[The mysteries of selflessness**.

مثل الأفغاني وآخرين، فإن الحل الوسط الذي تمثله الجامعة الإسلامية تحكمه الواقعية السياسية. لقد قبل حاجة المسلمين لتحقيق الاستقلال الوطني، ولكنه اعتقد أن أسرة الأمم الإسلامية ذات التراث الروحي المشترك، والقانون الشرعي والأفكار المشتركة يجب أن تشكل عصبة الأمم الخاصة بها. وبتطبيق هذه الفكرة على مسلمي الهند، استخلص إقبال في العام 1930 أن الانسجام الطائفي بين المسلمين، والهندوس في عداد المستحيل. لقد كان مقتنعًا أن حكم الهندوس للهند المستقلة وما يمثله هذا من مخاطر يجب أن يواجه بتأسيس دولة مستقلة للهنود المسلمين حيث يستطيعون الحفاظ على هويتهم وأسلوب عيشهم «إن طبيعة الخبرة الدينية للنبي ﷺ كما يكشفها القرآن الكريم مختلفة تمامًا عن مثيلتها في المسيحية، إنها خبرة فردية خلاقة لنظام اجتماعي. إن الناتج الفوري لهذه الخبرة هي أصول جماعة سياسية لها مفاهيمها القانونية الضمنية التي لا يمكن الاستهانة بها لأنها موحى بها. إن المثال السياسي في الإسلام مرتبط بالنظام الاجتماعي الذي خلقته. ومن ثم فإن بناء الدولة على أساس الأطر القومية «الهندية» إذا كانت تعني إزاحة مبادئ التضامن الإسلامية، فهي ببساطة أمر لا يمكن التفكير فيه بالنسبة لمسلم»[1].

وكما يؤكد جون إسبوزيتو، إذا كان سيد أحمد خان مسلمًا تلقى تعليمًا تقليديًّا وسعى إلى جعل الفكر الليبرالي مقبولًا إسلاميًّا، فإن محمد إقبال هو المسلم الحديث ذو التعليم الغربي الذي أعاد تأويل الإسلام على ضوء الفكر الغربي، كي يبين ملاءمته كبديل ممكن للأيديولوجيات الأوروبية الماركسية والمسيحية[2].

بمناسبة انعقاد الجلسة الخامسة والعشرين لرابطة كل مسلمي الهند التي عقدت في إسلام آباد حيث انتخب رئيسًا، ألقى إقبال خطابًا تاريخيًّا في 29 كانون الأول/

A philosophical poem], translated, with introduction and notes, by Arthur J. Arberry. =

(1) مقتبس في؛
John J. and ESPOSITO, John L. (eds.). 1982. **Islam in transition: Muslim perspectives**. New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 91-93.

(2) ESPOSITO, John L. 2010. **Islam: the straight path**. New York/Oxford: Oxford University Press. Available at http://ikdasar.tripod.com/sa_2000/renaissance/Iqbal/esposito.htm, last accessed 21/02/2012.

ديسمبر 1930 نصح فيه للمرة الأولى بتأسيس دولة مستقلة للمسلمين الهنود(1). لقد تحدث إقبال مستدعيًا خطاب يوهان جوتليب فخته إلى الأمة الألمانية(2) عن قضية الإسلام والقومية قائلًا: إن القوة الرئيسية المكونة لمجتمع المسلمين في الهند عبر التاريخ كان الإسلام الذي منحهم الشعور والولاءات الأساسية التي وحدت تدريجيًا الأفراد والمجموعات المتناثرة، وحولتهم إلى شعب محدد الهوية. مع ذلك، فإن الفكر السياسي الأوروبي قد غير كثيرًا من مشهد المسلمين المعاصرين داخل وخارج الهند، بوجود مسلمين يريدون تقليد ظاهرة أمة الأرض والوطن في بلادهم، متغاضيًا عن أن الدين في أوروبا شأن خاص وغير آبهين بالحقائق التي شكلت هذه الظواهر فيها، خاصة ظاهرة المسيحية وعلاقتها بالسياسة.

بالنسبة لإقبال، فإن الإسلام لا يجزأ الإنسان إلى ثنائيات لا يمكن التوفيق بينها، مثل ثنائية الروح والمادة، الإله والخلق، الكنيسة والدولة، إذ أن كل جزء من هذه الأجزاء مربوط بالآخر أصلًا، وليس الفرد مواطنًا لحكومة مؤقتة إذ أنه أيضًا روحاني. وبالنسبة لإقبال، فإن النبي محمدًا ﷺ قام ببناء نظام اجتماعي وسياسي قائم على الوحي، ولهذا السبب فإن المثال الديني للإسلام مرتبط أصلًا بالنظام الاجتماعي الذي وضعه. إن رفض أي جزء يعني رفض الأجزاء الأخرى. لذلك، فإن إقامة دولة بناء على الأسس الوطنية، إذا كان يعني إزاحة مبدأ التضامن الجمعي الإسلامي، فإنه أمر لا يمكن التفكير به بالنسبة إلى أي مسلم: لقد أظهر تاريخ الطوائف في الهند أنها لم تعتزم أن تمحي شخصيتها المستقلة في الكل الأوسع، حيث كان كل منها متعصب بشدة للحفاظ على وجوده الجمعي.

في مواجهته لقضية توحيد الأمة الهندية، أثار إقبال القضايا التي سيواجهها المسلمون الهنود باعتبارهم أقلية مثل: اتجاههم تطبيق الإسلام باعتباره المثال الأخلاقي والديني، في الوقت الذي سيعتبر فيه أن الدين شأن خاص مواجهًا المصير

(1) IQBAL, Muhammad. 1930. **Sir Muhammad Iqbal's 1930 Presidential Address to the 25th Session of the All-India Muslim League**. Allahabad, 29 December, reproduced in SHERWANI, 1977: pp. 3-26.

(2) FICHTE, Johann Gottlieb. 1922. **Addresses to the German Nation**. Chicago and London: The Open Court Publishing Company.

نفسه الذي أصبحت عليه المسيحية في أوروبا. بالنسبة إليه، فإن توحيد الأمة الهندية، لا يجب أن يتحقق من خلال نفي بعض أجزائها، ولكن من خلال الانسجام المتبادل بين أجزائها. وعلى الرغم من أن محاولات إيجاد مبدأ الانسجام الداخلي قد باءت بالفشل حتى الآن، يظل على كل مجموعة أن تمارس حقها في تطوير الذات الحر بناء على أسسها الخاصة بها.

وباتباعه هذه الفكرة، اعتبر إقبال أن الهند مكونة من وحدات غير إقليمية على العكس من البلدان الأوروبية، حيث هناك مجموعات بشرية تنتمي لأعراق مختلفة وتتحدث لغات مختلفة ولها دياناتها الخاصة. لا يحدد سلوك هذه المجموعات الوعي العرقي المشترك، حتى الهندوس أنفسهم ليسوا مجموعة متجانسة. إن مبدأ الديمقراطية الأوروبية لا يمكن تطبيقه في الهند بدون الاعتراف بحقيقة وجود هذه المجموعات الطائفية. وبالتالي تبرير سعي المسلمين نحو تكوين دولتهم الإسلامية داخل الهند كليًّا لهذا السبب. إن هذه الدولة سوف تضم البنجاب، الولايات الشمالية الغربية الحدودية، السند وبلوشستان، وسيكون لها حكومتها المستقلة في نطاق أو خارج الإمبراطورية البريطانية، ويبدو أن تأسيس دولة إسلامية في شمال غرب الهند بالنسبة لإقبال هو المصير النهائي للمسلمين على الأقل، هؤلاء الموجودون في هذه المنطقة. ستكون هذه الدولة هي المدافع الأفضل عن الهند في مواجهة أي غزو أجنبي. وأكد إقبال أن ليس الهندوس ما يخافون منه حال تكوين دول إسلامية ـ مما يعني إيجاد حكومات دينية ـ إذ أنه يشير أن معنى الدين يتطابق مع الإسلام.

بالنسبة لإقبال، فإن الإسلام ليس كنيسة، إنه دولة يمكن رؤيتها باعتبارها كيانًا عضويًّا تعاقديًّا قبل أن يفكر روسو في مثل هذا وعلى النحو الذي أوضحناه بالأعلى في تحليلنا لمقاله 1910-1911. إن هذا الكيان يحركه المثال الأخلاقي الذي ينظر للإنسان ليس باعتباره مخلوقًا مرتبطًا بأرض ما، ويعرف بهذه القطعة من الأرض، ولكن ككائن روحاني يمكن إدراكه بآليات المجتمع، كما أن له حقوقًا وعليه واجبات باعتباره عضوًا يحيى في هذا المجتمع. إن مسلمي الهند أكثر من أي طائفة أخرى هم الأكثر تجانسًا في رأي إقبال، وهم الأجدر أن يطلق عليهم «أمة» بالفهم الحديث للكلمة: «على الرغم من أن الهندوس يفوقون المسلمين في كل الجوانب، فقد فشلوا

حتى الآن في تحقيق أي قدر من الانسجام الضروري لأي أمة، وهو الأمر الذي منحه الإسلام للمسلمين مجانًا». على الجانب الآخر، رفض إقبال القومية على أساس الأرض، محذرًا قادة المسلمين وساستهم ألا يسمحوا لأنفسهم أن يتبعوا النموذج البارع ولكن المخادع الذي قام المسلمون في تركيا وفارس ببنائه على أسس وطنية إقليمية، لأن وضع مسلمي الهند مغاير «حيث تتسم بلدان الإسلام خارج الهند بالانسجام، والأقليات التي تعيش فيها والتي تعرف في القرآن بأنها «أهل الكتاب» مصونة. أما في الهند، بسيادة نظام الطبقات، فهناك حواجز اجتماعية بين الهندوس أنفسهم وبين المسلمين والهندوس»[1].

هذه القضايا تم التطرق إليها مجددًا في الاجتماع السنوي لمؤتمر كل مسلمي الهند في لاهور في 21 آذار/ مارس عام 1932[2]، وتطورت أكثر في كتاب: «تجديد الفكر الديني في الإسلام».

IV . تحليل كتاب: «تجديد الفكر الديني في الإسلام»[*].

تم نشر ست محاضرات عن تجديد الفكر الديني في الإسلام في لاهور عام 1930، ثم تمت مراجعتها وإضافة محاضرة بعنوان «هل الدين ممكن فلسفيًا؟» وملحق، ثم نشرت في كتاب ككل تحت عنوان: «تجديد الفكر الديني في الإسلام» في لندن عام 1934[3].

يبدأ إقبال بالقول في مقدمة الكتاب، أن القرآن كتاب يؤكد على العمل أكثر من تأكيده على الفكر، وأن الإنسان والعقل المعاصرين في حاجة إلى شكل علمي من المعرفة الدينيةَ لا إلى استدامة الطرق التي امتلكتها أجيال متعاقبة مختلفة عن تلك

---

(1) IQBAL, 1930.

(2) QBAL, Muhammad. 1932. **Presidential address delivered at the annual session of the All-India Muslim Conference**. Lahore, 21st March.

(*) اعتمدنا في ترجمتنا على هذا الجزء على النسخة الصادرة ضمن أعمال مشروع «في الفكر النهضوي الحديث» وترجمة د. محمد يوسف عدس للكتاب، مكتبة الإسكندرية، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، الإسكندرية، القاهرة 2011.

(3) IQBAL, Muhammad. 1934. **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**. London: Oxford University Press. Edition used New Delhi: Kitab Bhavan, 1974, 6th reimpression, 1998.

السائدة في القرن العشرين. حاول إقبال بهذه المحاضرات التي أعدها استجابة لطلب من جمعية المسلمين بمدْراس، وقدمها في مدْراس وحيدر آباد وعليكرة ولو جزئيًّا أن يحقق هذا المطلب الهام؛ حيث عمد إلى إعادة بناء الفلسفة الدينية الإسلامية محافظًا على روحها الأصيلة من ناحية، مسترشدًا بأحدث التطورات في مختلف ميادين المعرفة الإنسانية من ناحية أخرى. واللحظة الراهنة لحظة مواتية تمامًا للقيام بهذه المهمة؛ فقد تعلم من علم الفيزياء الكلاسيكية أن ينتقد أسسه العلمية وكنتيجة لهذا النقد بدأ ذلك النوع من المادية التي افترضها من قبل أن يتلاشى الآن بسرعة، وليس ببعيد ذلك اليوم الذي سيكتشف فيه العلم والدين أن بينهما تناغمًا متبادلًا غير مشكوك فيه. لقد كان إقبال حذرًا فقرر أنه علينا أن نتذكر أنه لا يوجد شيء نهائي في التفكير الفلسفي؛ فكلما تقدمت المعرفة تنفتح آفاق جديدة للفكر، ومن الممكن أن تظهر وجهات نظر أخرى أفضل من تلك التي حاول أن يطرحها في هذه المحاضرات. ومن ثم فواجبنا أن نراقب بعناية تقدم الفكر الإنساني، وأن نحافظ على موقف نقدي مستقل تجاهه[1].

يبرهن إقبال بعد ذلك على أن العقلانية الفلسفية والمعرفة الدينية سبيلان متكاملان لفهم الحقيقة، وأن هذا الاعتقاد قد مكّنه من أن يجمع بين رؤى مختلفة للحقيقة. ومن ثم لا عجب أن يطلب من الشباب المسلمين في آسيا وأفريقيا بتوجه جديد لإيمانهم. ومن هنا فمن الضروري أن نستكشف بروح مستقلة، ما فكرت فيه أوروبا وإلى أي درجة تصلح الاستنتاجات التي توصلت إليها في أن يعتمد عليها المسلمون في مراجعة، وربما إعادة بناء الفكر اللاهوتي في الإسلام. بالنسبة لإقبال، فإن الوقت قد حان للنظر في أصول، «وفي هذه المحاضرات أعتزم القيام بمناقشة فلسفية لبعض الأفكار الفلسفية للإسلام، على أمل أن يتيح لنا هذا على الأقل فهمًا صحيحًا لمعنى الإسلام باعتباره رسالة للإنسانية جميعها»[2].

يؤكد إقبال أنه خلال السنوات الخمسمائة الأخيرة، فإن الفكر الديني في الإسلام قد أصيب عمليًّا بالركود، لقد كان هناك زمن تلقت فيه أوروبا الإلهام الفكري من

(1) IQBAL, 1934: pp. V-VI.

(2) IQBAL, 1934: pp. 7-8.

عالم الإسلام، غير أن الظاهرة الأكثر إثارة للاهتمام في التاريخ الحديث هي السرعة الشديدة التي يتوجه فيها عالم الإسلام روحيًّا شطر الغرب، لا يوجد ما هو خاطئ في مثل هذه الحركة، ذلك أن الحضارة الغربية في بعض وجهها ليست إلا امتدادًا لثقافة الإسلام، غير أن خوف إقبال يتمثل في أن يؤخذ المسلمون بالخارج البراق للحضارة الغربية دون أن يعوا جوهرها. «ومن هذا يتبين لنا أن المهمة التي تواجه المسلم المعاصر مهمة ضخمة؛ إذ ينبغي عليه أن يعيد النظر من جديد في منظومة الإسلام ككل، دون أن يقطع صلته تمامًا بالماضي، وربما كان أول مسلم شعر بحاجة ملحة لروح جديدة في داخله هو شاه ولي الله الدهلوي. أما الرجل الذي تحقق تمامًا من أهمية وجسامة هذه المهمة والذي كان له نظر ثاقب في المعنى الداخلي لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام، وامتزج ذلك لديه برؤية واسعة ناشئة عن خبرة كبيرة وأنماط العادات والتقاليد، ذلك الرجل هو جمال الدين الأفغاني، كانت كل هذه الخبرات كفيلة بأن تجعل منه وصلةً حيةً بين الماضي والمستقبل. والسبيل الوحيد المفتوح أمامنا لتصحيح هذا الوضع هو الاقتراب من المعرفة الحديثة بنزعة الاحترام، ولكن بروح الاستقلال، وأن نقيم الفكر الإسلامي في ضوء هذه المعرفة حتى لو خالفنا في ذلك المتقدمين»[1].

في المحاضرة السادسة وعنوانها: «مبدأ الحركة في بناء الإسلام»[2] وهي الأكثر أهمية بالنسبة لبحثنا، يثير إقبال عدة قضايا من بينها قضية الاجتهاد الذي يرى أنه الوسيلة الأكثر أهمية لتجديد الإسلام في العالم الحديث. لقد كان إقبال معجبًا إلى حد بعيد بالتجربة التركية تحت قيادة أتاتورك، غير أنه انتقد الكمالية في اقتباسها فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة من أوروبا، دون فهم أنها تدعو إلى الثنائية التي لا توجد في الإسلام[3].

---

(1) IQBAL, 1934: pp. 95-97.

(2) IQBAL, 1934: pp. 146-180.

(3) QURESHI, M. Naeem. 1987. **«Muslims of British India and the Kemalist reform in Turkey, Iqbal, Jinnah and Atatürk»** in Atatürk International Symposium. Ankara; and RAHMAN, Fazlur. 1984. **«Muhammad Iqbāl and Atatürk's Reforms»** in Journal of Near Eastern Studies, V. 43, n. 2 (Apr.). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 157-162.

بالنسبة لإقبال، فإن الإسلام كحركة ثقافية يرفض النظرة الإستاتيكية القديمة للكون، ويتبنى نظرة ديناميكية، يتسم فيها الكون بالحركة والتغير. والإسلام كنظام وجداني لتوحيد البشرية، يرفع قيمة الإنسان الفرد من حيث هو فرد، ويرفض قرابة الدم كأساس لوحدة البشرية. فقرابة الدم مادية وجذورها في الأرض، ولا يمكن البحث عن أساس سيكولوجي بحت لوحدة البشرية إلا بإدراك أن الحياة الإنسانية روحانية في أصلها ونشأتها. ومثل هذا الإدراك يخلق انتماءات جديدة بلا شعائر تحافظ على بقائها، كما أنه يجعل في إمكان الإنسان أن يحرر نفسه من مادية الأرض. والمسيحية التي ظهرت أصلًا كنظام للرهبنة أراد الإمبراطور «قسطنطين» استخدامها كنظام لتوحيد الناس في إمبراطوريته. ولكن فشلت المسيحية في تحقيق ذلك، مما دفع الإمبراطور جوليان الذي خلفه إلى العودة إلى آلهة روما القديمة؛ حيث حاول أن يضع لها تفسيرات وتأويلاتٍ جديدة. لقد ظهر الإسلام إلى الوجود في سياق معين. إن الإسلام كدستور إنما هو الوسيلة العملية لجعل هذا المبدأ عاملًا حيًّا في حياة البشر العقلية والوجدانية. فهو يتطلب الولاء والطاعة لله لا للعروش. ولما كان الله هو المنبع الروحي المطلق لكل حياة، فإن الولاء لله والإخلاص له يساوي بالفعل ولاء الإنسان لطبيعته الخاصة المثالية، والأساس الروحي المطلق لكل حياة كما يصوره الإسلام هو أساس ثابت، يكشف عن نفسه في التنوع والتغير. والمجتمع الذي يتأسس على مثل هذا المفهوم للواقع يجب أن يوفق في حياته بين عناصر الدوام والتغير معًا. وينبغي أن يكون له مبادئ أبدية كي تنظم له حياته الجماعية؛ وذلك لأن الثابت الأبدي يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر. ولكن المبادئ الثابتة إلى الأبد إذا فهمت على أنها تطرد كل إمكانيات التغير التي هي حسبما ورد في القرآن آية من آيات الله الكبرى، إنما تميل إلى تثبيت ما هو أساسًا متغير بطبيعته[1].

بالنسبة لإقبال، فإن فشل أوروبا في العلوم السياسية والاجتماعية يصور المبدأ السابق، بينما جمود وركود الإسلام في السنوات الخمسمائة الأخيرة يصور المبدأ اللاحق. إذن ما هو مبدأ الحركة في بناء الإسلام؟ إنه ما يعرف باسم «الاجتهاد».

(1) IQBAL, 1934: pp. 146-148.

والاجتهاد لغة: هو بذل الجهد، وفي اصطلاح الفقه يعني: استعمال الرأي للوصول إلى حكم فقهي مستقل في مسألة شرعية. ويعتقد إقبال أن أصل فكرة الاجتهاد قد وردت في الآية الكريمة: ﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ [1]. وباستخدام الأمثلة التاريخية، يؤكد إقبال أنه مع الاتساع السياسي للدولة الإسلامية أصبح من الضرورة الملحة نشأة فكر تشريعي إسلامي منظم. ولذلك انكب الرواد الأوائل من فقهاء الشريعة على العمل بدون توقف حتى ظهرت الثروة المتراكمة من الفكر الفقهي تعبيرًا نهائيًّا لها من خلال المذاهب الفقهية المعروفة والمعمول بها. وكان هؤلاء الفقهاء من أصول عربية وغير عربية. وتقر هذه المدارس الفقهية ثلاث درجات من الاجتهاد:

- حق كامل في التشريع وهو يكاد يكون مقصورًا على أصحاب هذه المدارس.
- حق نسبي يمارس في إطار مذهب معين.
- حق خاص يتعلق بتعيين القاعدة الشرعية التي تطبق في حالة خاصة لم يقررها أصحاب المذاهب.

وينصبُّ اهتمام إقبال على الدرجة الأولى من الاجتهاد، ويعني به الحق الكامل في التشريع، وقد سمح أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية الإمكانية النظرية، ولكنهم أنكروه منذ تم وضع المذاهب الفقهية، وذلك لأن فكرة الاجتهاد الكامل قد أحيطت بشروط يستحيل تحققها في فرد واحد. ويبدو هذا الموقف في غاية الغرابة في نظام قانوني قائم أساسًا على أرضية مهدها القرآن، بتجسيده لرؤية حياة ذات ديناميكية في جوهرها. وعلى ذلك، فمن الضروري قبل أن نواصل المزيد من البحث أن نكتشف سبب هذا الموقف العقلاني الذي أدى بشريعة الإسلام عمليًّا إلى حالة من الجمود. ويرى بعض الكتاب الأوروبيين أن طابع الجمود في الشريعة الإسلامية يرجع إلى تأثير الأتراك. وهذه نظرة سطحية تمامًا وذلك لأن مدارس الفقه الإسلامي قد تم وضعها وترسيخها قبل أن يبدأ تأثير الأتراك في التاريخ الإسلامي بأزمان طويلة. ويرى إقبال أن الأسباب الحقيقية للجمود تتمثل في الخلافات المريرة بين طوائف علم الكلام، خاصة ما بين المعتزلة والمحافظين

(1) سورة العنكبوت، الآية:69.

من أهل السنة، فقد اختلف الفريقان مثلًا حول مسألة خلق لقرآن وهل هو قديم أم مخلوق؟ ثانيًا دور الصوفية، وأخيرًا تخريب بغداد على يد المغول عام 1258، كانت نتيجة كل هذه العوامل، إلى جمود الشريعة، وقد أعمت الروح الأخروية الصوفية عن حقيقة كون الإسلام دستورًا اجتماعيًا، وساد الاتباع الأعمى للمدارس التقليدية أي: هيمنة التقليد[1].

يرى إقبال أن المحافظين قد ركزوا جهودهم على مسألة واحدة هي المحافظة على نمط موحد للحياة الاجتماعية لجميع الناس، وذلك برفض أي تجديدات مبدعة في أحكام الشريعة، كما وضعها الفقهاء الأوائل. وكان رائدهم في هذا فكرة التنظيم الاجتماعي، ومما لا شك فيه أنهم كانوا على حق في بعض الجوانب؛ وذلك لأن الجماعة المنظمة هي التي تقاوم قوى الانحلال والانهيار. ولكنهم لم يدركوا -كما لم يدرك علماؤنا المحدثون أيضًا- أن المصير النهائي لشعب من الشعوب لا يتوقف على التنظيم الاجتماعي بقدر ما يتوقف على قيمة وقوة الرجال كأفراد. فالمجتمع الذي يحكمه التنظيم المفرط ينسحق فيه الفرد ويتلاشى من الوجود. قد يكسب كل ما في الفكر الاجتماعي من ثراء، ولكنه يفقد روحه الخاصة. ذلك لأن تقديس التاريخ الماضي وتبجيله تبجيلًا زائفًا وبعثه بعثًا مصطنعًا لا يشكل علاجًا لأمة تنهار[2]. إن القوة الفعَّالة الوحيدة التي تقاوم قوى الانهيار في شعب من الشعوب هي تنشئة أفراد من ذوي الشخصية القوية. وأمثال هؤلاء الأفراد وحدهم هم الذين تتجلى فيهم الحياة بكل أعماقها، فهم يكشفون عن معايير جديدة تجعلنا نبدأ على ضوئها في إدراك أن بيئتنا ليست واجبة الحرمة في كل شيء، وإنما تحتاج إلى مراجعة وتعديل. والمبالغة في التنظيم بتقديس الماضي وإجلاله إجلالًا زائفًا كما ظهر عند فقهاء المسلمين في القرن الثالث عشر كان مخالفًا لروح الإسلام، مما تسبب في ظهور رد فعل قوي على يد «ابن تيمية» أحد

---

(1) IQBAL, 1934: pp. 148-152.

(2) IQBAL, 1934: p. 151. Here it is apparent how Friedrich Nietzshe»s «**On the use and abuse of History for life**» influenced Iqbal. NIETZSCHE, Friedrich. 1874. «**Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben**» [«On the Use and Abuse of History for Life»] in Unzeitgemässe Betrachtungen [Untimely Meditations]. Leipzig: Verlag von E. W. Fritzsch.

أعظم الكتاب والدعاة الإسلاميين، وأشدهم عزمًا وهمة. لقد أعطى ابن تيمية نفسه الحق في حرية الاجتهاد ثائرًا بذلك ضد من أغلقوا باب الاجتهاد، وتجمدوا على تراث المذاهب الفقهية التقليدية. وعاد ابن تيمية إلى المصادر والأصول الأولى للشريعة ليصنع بداية جديدة. إن هذه الروح تمثلت أيضًا في حركة محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر في الجزيرة العربية. ومن الضروري لنا أن نلاحظ أنه رغم إقرار إقبال بكون الوهابية محافظة في نمطها ورؤيتها للماضي الخالية من النقد، وتعتمد في أصول التشريع أساسًا على السنة النبوية، فما يهمه هو ملاحظة روح الحرية الظاهرة فيها.

وينتقل إقبال ليتناول الأحداث المعاصرة له في تركيا حيث هناك مثال جيد لقوة الاجتهاد وعمله في الفكر الحديث. لقد ظلت فكرة الاجتهاد تعمل عملها منذ زمن طويل في الفكر الديني والسياسي للأمة التركية بعد تقويتها وتوسيعها بالأفكار الفلسفية، ويتضح هذا في نظرية حليم ثابت الجديدة والمعروفة بالقانون المحمدي، وهي نظرية في الفقه مؤسسة على مفاهيم علم الاجتماع الحديث. قد كان هناك منذ عهد قريب خطان رئيسيان من الفكر في تركيا، يمثلهما الحزب القومي وحزب الإصلاح الديني. والمسألة الأكثر أهمية عند الحزب القومي هي أولًا وفوق كل شيء الدولة لا الدين. ليس عند هؤلاء المفكرين وظيفة مستقلة للدين من حيث هو دين. والدولة عندهم هي العامل الرئيس في حياة أي أمة، وهي التي تحدد طبيعة ووظيفة العوامل الأخرى. وبناءً على ذلك يرفضون الآراء القديمة عن وظيفة الدولة والدين، ويؤكدون الفصل بين الكنيسة والدولة. يرى إقبال أنه لا شك أن بناء الإسلام كمنظومة دينية –سياسية يجيز مثل هذا الرأي رغم أنه شخصيًا يعتمد أنه من الخطأ الافتراض بأن فكرة الدولة هي الأكثر سطوة، وأنها تتحكم في كل الأفكار الأخرى المتجسدة في منظومة الإسلام. فليس في الإسلام سلطة روحية وسلطة زمنية منفصلتين. وطبيعة أي عمل مهما كان دنيويًا في مغزاه وفحواه إنما يحدده الموقف العقلي لفاعل هذا العمل. فالخلفية العقلية المستترة للعمل أعني انعقاد النية، هي التي تحدد بصفة حاسمة طبيعته، فقد يكون العمل، دنيويًا مدنسًا إذا ما تم أدؤاه بنزعة انفصالية عن المزيج الإسلامي لمركب الحياة الذي

يجمع بين الروح والمادة. وقد يكون العمل روحيًّا إذا كان يستلهم هذا المزيج. فالحقيقة في الإسلام في حد ذاتها تبدو دينًا إذا نظرنا إليها من زاوية معينة، وتبدو دولة إذا ما نظرنا إليها من زاوية أخرى. وليس صحيحًا القول بأن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد، فالإسلام حقيقة واحدة لا تقبل التحليل، قد يبدو لك دينًا أو دولة بحسب زاوية الرؤية التي تنظر منها إليه. وقد استقى رجال الحزب القومي التركي في الواقع فكرة الفصل بين الدين والدولة من تاريخ الفكر السياسي الأوروبي. فالمسيحية في بدايتها الأولى لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية، إنما نشأت كنظام للرهبنة في عالم اعتبرته نجسًا مدنسًا وليس لها ما تفعله بأمور الدنيا المدنية، فهي تطيع السلطة الرومانية في كل أمر. ولذلك عندما أصبحت الدولة مسيحية حدثت مواجهة حادة بين الدولة والكنيسة كقوتيْن متعارضتيْن، ونشأ بينهما الخلاف على تنازع الاختصاصات.

يرى إقبال أنه ليس من الممكن لمثل هذه الخصومة أن تقع في الإسلام، ذلك لأن الإسلام كان من أول أمره مجتمعًا مدنيًّا عني بشؤون الدنيا، وقد أخذت عن القرآن طائفة من المبادئ التشريعية تشبه الألواح الاثني عشر في التشريع الروماني، وانطوت ـ كما أثبتت التجارب فيما بعد ـ على إمكانياتها العظيمة للتوسع والتطور عن طريق التأويل والتفسير. وبناءً على هذا، فإن النظرية القومية عن الدولة هي نظرية خادعة ومضللة؛ لأنها تفترض ثنائية لا وجود لها في الإسلام. ومن جهة أخرى، كان حزب الإصلاح الديني (التركي) بزعامة سعيد حليم باشا يصر على حقيقة أساسية مفادها أن الإسلام هو منظومة متسقة تجمع بين المثالية والوضعية وأن الإسلام وحدة من الحقائق الخالدة وهي؛ الحرية والمساواة والتضامن، ولذلك ليس له وطن معين ينسب إليه، وإنما هو ديانة عالمية. ويصر الإصلاحيون على أهمية حرية الاجتهاد على أن يكون برؤية لإعادة بناء قوانين الشريعة في الضوء الفكر والتجربة المعاصريْن.

من وجهة نظر إقبال، فإن الخطأ القديم قد نشأ عن تقسيم وحدة الإنسان إلى حقيقتيْن منفصلتيْن متمايزتيْن بينهما نقطة اتصال بشكل ما، ولكنهما جوهريًّا متناقضتان. والحقيقة أن المادة هي الروح إذا ما نظرنا إليها في إطار مرجعية (الزمان).

والوحدة التي يطلق عليها اسم الإنسان: هي جسم عندما تنظر إليها وهي تعمل فيما نسميه بالعالم الخارجي. وهي عقل أو روح عندما تنظر إلى عملها بالنسبة للهدف النهائي، والمثل الأعلى وراء هذا العمل. وجوهر التوحيد كفكرة قابلة للتنفيذ العملي هو المساواة والاتحاد والحرية. ومهمة الدولة في الإسلام هي تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى تعمل في المكان والزمان، يتركز طموحها في تحقيق هذه المبادئ في مؤسسة إنسانية محددة. وبهذا المعنى وحده تكون الدولة في الإسلام دولة ثيوقراطية (دينية)، ولكن ليس بمعنى أن على رأسها خليفة الله ونائبه على الأرض، الذي يستطيع دائمًا أن يخفي إرادته الاستبدادية وراء عصمته المزعومة. وقد خفي هذا الاعتبار الهام عن أعين نقاد الإسلام. والحقيقة المطلقة، حسبما ورد في القرآن، هي روحية تحقق فاعليتها بوجودها في الزمان. فالروح تجد فرصتها فيما هو طبيعي ومادي، وإذن فكل ما هو دنيوي هو مقدس في أصل وجوده.

إن الثقافة العصرية القائمة، وفقًا لسعيد حليم، كما هي الآن على الأنانية القومية ما هي إلا شكل آخر من أشكال الهمجية. وقد نشأت هذه الثقافة نتيجة للتصنيع المفرط النمو الذي يرضي به الناس غرائزهم وميولهم البدائية. وينعي حليم ما حدث خلال التاريخ الإنساني من ابتعاد المثل العليا الأخلاقية والاجتماعية عن جوهر الإسلام تدريجيًا، تحت تأثير العادات المحلية وخرافات ما قبل الإسلام لدى الشعوب الإسلامية. فقد أصبحت هذه المثل اليوم إيرانية أو تركية أو عربية أكثر منها إسلامية. ونالت من مبدأ التوحيد ناصع الجبين بعض المؤثرات الوثنية، وانكمشت الصبغة العالمية الموضوعية للمثل العليا الأخلاقية للإسلام، تحت ضغوط الحركات المحلية للقوميات المختلفة. وليس أمامنا من سبيل لاستعادة هذا المبدأ إلا أن نمزق القشرة الجافة وننزعها عن الإسلام، هذه القشرة التي أحالت إلى الجمود تلك النظرة الإسلامية الديناميكية للحياة، وأن نعيد اكتشاف الحقائق الأصلية عن الحرية والمساواة والتضامن، بُغية إعادة بناء مثلنا العليا الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، وأن نستقيها من نبعها الأول نبع البساطة والعالمية[1].

---

(1) IQBAL, 1934: pp. 153-156.

لإيضاح أفكاره، أثار إقبال بعد ذلك قضية إلغاء الخلافة عام 1924. وعلى الرغم من كونه مؤيدًا للجامعة الإسلامية، وكواحد من أهم داعمي الخلافة خطابيًّا، كتب إقبال أن قرار المجلس الوطني يمكن تبريره بأن النظام السياسي في الإسلام جمهوري وأن هذا القرار هو ممارسة لسلطة الاجتهاد.

«ودعونا الآن نرى كيف مارس المجلس القومي الكبير سلطة الاجتهاد فيما يتعلق بنظام الخلافة. فطبقًا لرأي أهل السنة: تَوَلِّي إمام أو خليفة هو أمر حتمي لا بد منه، والسؤال الأول الذي يظهر بهذا الخصوص هو: هل الواجب إسناد الخلافة أو الإمامة لشخص واحد بمفرده؟ والاجتهاد التركي في هذه المسألة هو أنه طبقًا لروح الإسلام يمكن إسناد الخلافة والإمامة إلى جماعة من الناس، أو إلى مجلس منتخب. وعلى قدر علمي، لم يعبر علماء الإسلام في مصر والهند -حتى الآن- عن رأيهم في هذه المسألة. وأعتقد أن الرأي التركي سليمٌ جدًّا، وليس هناك ما يدعو للجدل فيه. فنظام الحكم الإسلامي ليس متفقًا مع روح الإسلام فحسب، بل أصبح أمرًا ضروريًّا نظرًا للقوى الجديدة التي انطلقت في العالم الإسلامي»[1].

ولكي نفهم وجهة النظر التركية، يستخدم إقبال نظرية ابن خلدون «حيث يذكر في مقدمته الشهيرة ثلاثة آراء متباينة عن فكرة الخلافة العامة في الإسلام:

الرأي الأول: أن الإمامة الكبرى نظام إلهي وبالتالي لازم شرعًا.

الرأي الثاني: أن الإمامة مفيدة لضرورة الاجتماع.

الرأي الثالث: أنه لا حاجة لمثل هذا النظام، وهذا هو رأي الخوارج. ويبدو أن الأتراك قد عدلوا عن الرأي الأول إلى الرأي الثاني، وهو رأي المعتزلة الذين اعتبروا الإمامة العامة أمرًا مفيدًا لضرورة الاجتماع فحسب.

«ويحاجج الأتراك في هذه المسألة مدافعين عن هذا الرأي بقولهم: ينبغي في تفكيرنا السياسي أن نهتدي بتجاربنا السياسية الماضية التي تدل بما لا يقبل الخطأ على حقيقة مؤداها أن فكرة الإمامة العامة قد فشلت في التطبيق العملي. فقد كانت فكرة قابلة للتنفيذ عندما كانت الإمبراطورية الإسلامية سليمة متوحدة، ثم ظهرت

(1) IQBAL, 1934: p. 157.

وحدات سياسية مستقلة من انهيار الإمبراطورية. ولم تعد فكرة الخلافة ممكنة التنفيذ، ولم يعد لها قدرة على أن تكون عاملًا حيًّا في تنظيم العالم الإسلامي الحديث. وبعيدًا عن كون الخلافة لم تعد تخدم غرضًا مفيدًا، فإنها تقف حائلًا في طريق إعادة توحيد الدول الإسلامية المستقلة. فإيران تقف بمعزل عن الأتراك بسبب خلافاتهما المذهبية بخصوص موضوع الخلافة، ومراكش ينظرون إليها بتوجس وريبة، وشبه جزيرة العرب تعتز بطموحاتها الخاصة. كل هذه الانقسامات مزقت دول الإسلام من أجل مجرد رمز لسلطان مضى وانقضى منذ زمن بعيد.. وينبغي في الوقت الحاضر أن ينشغل كل شعب مسلم بإصلاح نفسه، وأن يركز رؤيته مؤقتًا على نفسه فقط إلى أن يصبح الجميع قويًّا وصالحًا لتكوين أسرة حية من الجمهوريات. ويرى المفكرون القوميون أن الوحدة الحقيقية الحية ليس من السهل تحقيقها بمجرد وجود سلطة عليا رمزية، وإنما تتجلى حقًّا في تعدد وحدات حرة مستقلة ينقضي ما بينها من تنافس بسبب الفوارق العرقية، وتتآزر برباط يوحدها من الأمل الروحاني المشترك، ويبدو لي أن الله يكشف لنا حقيقة أن الإسلام ليس قومية وليس إمبراطورية استعمارية، وإنما هو رابطة أمم يعترف بالحدود المصطنعة والفوارق العرقية، وذلك لتسهيل التعارف بين أفراد هذه الأمم لا لتقييد أفقهم الاجتماعي»[1] .

ويرحب إقبال بحركة التحرير في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي أن نعتبر بما يعتبره «أخطارها»، فهو يرى أن الليبرالية التحررية تميل إلى أن تكون ذات أثر هدام، وعاملًا من عوامل الانحلال، وفكرة القومية العنصرية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام الحديث بقوة أعظم مما عرف من قبل، ربما تكتسح نهائيًّا النظرة الإنسانية الواسعة التي تشربتها الشعوب الإسلامية من دينهم.

«وزيادة على هذا، فإن زعماء الإصلاح الديني والسياسي لدينا قد يجاوزون في تحمسهم للتحرر الحدود الصحيحة للإصلاح، وذلك في غياب المراقبة وضبط جماح حميتهم الشابة. ونحن نمر الآن بفترة شبيهة بفترة الثورة البروتستانتية في أوروبا، فينبغي ألا يضيع سدى ما تعلمناه من دروس قيام حركة لوثر ونتائجها. والقراءة المتعمقة للتاريخ تُبين لنا أن حركة الإصلاح كانت في جوهرها حركة سياسية، وأن نتيجتها النهائية في

(1) IQBAL, 1934: pp. 157-162.

أوروبا كانت هي الإحلال التدريجي للأخلاق المسيحية العالمية بنظم أخلاقية قومية. وقد رأينا بأعيننا نتيجة هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأولى أنه بدلًا من التوفيق العملي للنظامَيْن الأخلاقيَّيْن المتناقضَيْن، فإن الحال في أوروبا أصبح لا يطاق. والواجب على قادة العالم الإسلامي في أيامنا هذه، هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوروبا، وأن يتحركوا بعد ذلك إلى الأمام نحو غايات الإسلام باعتباره دستورًا اجتماعيًّا، مع ضبط النفس ووضوح الرؤية». ووفقًا لإقبال، يرى أن القرآن يلزم توحيد الدين والدولة والأخلاق والسياسة في تنزيل واحد، مثلما فعل ذلك أفلاطون في كتابه: «الجمهورية». والإسلام بطبيعته غير إقليمي وهدفه نموذج للوحدة النهائية للبشرية باجتذاب معتنقيه من الأجناس المتنافرة، ثم تحويل هذا الجمع من الذرات إلى أمة واحدة لها وعي ذاتي بكيانها الخاص. ولتحقيق هذا الهدف، فمن الضروري أن يعاد تأويل المبادئ التشريعية التأسيسية، وهو مطلب يعبر عنه الجيل الحالي من المسلمين الليبراليين في ضوء خبرتهم الخاصة وظروف الحياة المعاصرة»[1].

V. قابلية التطور في قانون الاسلام

«لقد قدمت لكم موجزًا عن تاريخ وتطبيق الاجتهاد في الإسلام حديثًا. وأنتقل الآن للنظر فيما إذا كان تاريخ وبناء الشريعة الإسلامية يبين إمكانية تفسيرات جديدة لمبادئها. وبعبارة أخرى، فإن السؤال الذي أود إثارته هو: هل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟». والإجابة عنده أنه مع العودة إلى الحياة الجديدة للمسلمين، «فإن الروح التحررية الكامنة في الإسلام سوف تنشط رغم تزمت الفقهاء. ولا أشك إطلاقًا في أن الدراسة المتعمقة في كتب الفقه والشريعة الإسلامية لا بد أن تجعل الناقد الحديث يتخلص من النظرة السطحية التي تقول بأن الشريعة جامدة وغير قابلة للتطور. وإنه من سوء الحظ أن جمهور المسلمين المحافظين في هذا البلد (الهند) ليسوا مستعدين بعد للمناقشة النقدية في الفقه، والتي لو حدثت فربما لا ترضي معظم الناس، بل تثير خلافات طائفية. ومع ذلك سأغامر بإبداء بعض الملاحظات حول النقطة التي نبحث فيها»[2].

(1) IQBAL, 1934: pp. 162-163.

(2) IQBAL, 1934: pp. 163-165.

باستخدام التاريخ يوضح إقبال أنه ينبغي في المقام الأول أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام حتى قيام الدولة العباسية تقريبًا، لم يكن هناك تدوين لشريعة الإسلام فيما عدا القرآن. ومن الجدير بالذكر أنه منذ حوالي منتصف القرن الأول الهجري حتى بداية القرن الرابع الهجري ظهر في الإسلام ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والرأي الشرعي. وهذه الحقيقة وحدها كافية لبيان الجهود المتواصلة التي بذلها فقهاؤنا الأوائل كي يواجهوا احتياجات ومتطلبات حضارة نامية. وكان لا بد لهؤلاء الفقهاء الأوائل –مع امتداد الفتوحات وما تبعها من اتساع نظرة الإسلام – أن ينظروا للأمور بنظرة أكثر رحابة وأن يدرسوا الظروف المحلية وعادات الشعوب الجديدة التي دخلت تحت لواء الإسلام. وتكشف لنا الدراسة المتعمقة للمدارس المختلفة للرأي الشرعي، في ضوء التاريخ الاجتماعي والسياسي المعاصر، أنها تحولت تدريجيًّا من طريقة الاستنباط في تأويلاتهم إلى طريقة الاستقراء. وعندما ندرس المصادر الأربعة المتفق عليها للشريعة الإسلامية؛ القرآن، الحديث، الإجماع، والقياس، وما أثارت من مجادلات وخلافات، فإن ذلك الجمود المزعوم لمذاهبنا الفقهية المعترف بها يتبخر، ويتضح لنا إمكانية حدوث المزيد من التطور. يتجه إقبال بعد ذلك لمناقشة كلًا من هذه المصادر.

i . مصادر الشريعة الإسلامية

أ ـ القرآن الكريم

عند إقبال، فإن القرآن الكريم هو المصدر الأول للشريعة الإسلامية. غير أن القرآن ليس مدونة قانونية، ذلك أن غرضه الأساسي «هو أن يوقظ في الإنسان الشعور الأسمى بما بينه وبين الله والكون من صلات. ومما لا شك فيه أن القرآن يضع بعض المبادئ العامة والقواعد التشريعية، وبخاصة فيما يتعلق بالأسرة التي هي القاعدة الأساسية للحياة الاجتماعية. ولكن لماذا كانت هذه القواعد جزءًا من التنزيل الذي هدفه الأعلى هو تحقيق حياة سامية للإنسان؟. والإجابة على هذا السؤال نعرفها من تاريخ المسيحية التي ظهرت كرد فعل قوي تجاه الروح القانونية التي بدت في اليهودية. والمسيحية بإقامتها مثلًا أعلى لحياة أخرى، نجحت بلا شك في جعل الحياة ذات

طابع روح. ولكن بنزعتها الفردية عجزت عن إدراك القيمة الروحية في العلاقات الإنسانية الاجتماعية المتشابكة»[1].

يرى إقبال أن تعاليم القرآن تلزم بتوحيد الدين والدولة والأخلاق والسياسة في تنزيل واحد، مثلما فعل ذلك أفلاطون في كتابه: «الجمهورية». على أن الأمر الذي يجب ملاحظته في هذا الصدد هو النظرة الديناميكية للقرآن، وقد أفضت في مناقشة أصل وتاريخ تلك النظرة التي تعتبر الكون متغيرًا لا إستاتيكيًّا ثابتًا. ومن الواضح أنه مع هذه النظرة، فإن القرآن لا يمكن أن يكون خصمًا معاديًّا لفكرة التطور. وينبغي علينا ألا ننسى أن الحياة ليست تغيرًا مجردًا وبسيطًا، وإنما تحمل في داخلها عناصر المحافظة على القديم. والإنسان وهو يستمتع بنشاطه الخلاق ويركز طاقاته باستمرار في اكتشاف آفاقٍ جديدة للحياة، نجده يشعر بالقلق وعدم الراحة، عندما ينكشف له ما في أعماق نفسه. وهو في أثناء حركته نحو الأمام لا يستطيع أن يمنع نفسه من النظر إلى الوراء، نحو ماضيه، وأن يواجه نماءه الداخلي بشيء ما من الخوف.

«ويبدو أن روح الإنسان في حركتها للأمام تعوقها وتكبحها قوى يبدو أنها تعمل في الاتجاه المضاد. وهذا وحده هو ما يجعلنا نقول بعبارة أخرى إن الحياة تتحرك وهي تحمل على ظهرها أثقال ماضيها، وأنه في كل نظرة للتغير الاجتماعي لا يمكن غض النظر عن قيمة وأثر القوى المحافظة على القديم. وبهذه النظرة العضوية في التعاملات الأساسية للقرآن ينبغي البحث في نظمنا القائمة. وليس في استطاعة أمة أن تنبذ ماضيها وتطرحه جانبًا، وتتنكر له تمام التنكر؛ وذلك لأن ماضيها هو الذي يشكل هويتها الشخصية. ونجد في مجتمع مثل المجتمع الإسلامي أن مراجعة النظم وإعادة النظر فيها أمر دقيق يثير الحرج والجدل، وتفرض على المصلحة مسؤولية دقيقة وحساسة؛ فالإسلام بطبيعته غير إقليمي، وهدفه إقامة نموذج للوحدة النهائية للبشرية باجتذاب معتنقيه من الأجناس الأخرى، ثم تحويل هذا الجمع من الذرات إلى أمة واحدة لها وعي ذاتي بكيانها الخاص... وعندما نعود إلى أسس المبادئ التشريعية في القرآن، فإنه يتضح لنا تمامًا أن هذه المبادئ لا

(1) IQBAL, 1934: pp. 165-166.

تسد الطريق في وجه الفكر البشري والنشاط التشريعي، وإنما هي بما لها من رحابة أفق توقظ الفكر البشري. وقد استمد فقهاؤنا الأوائل من هذه الأسس القرآنية ما بنوا به عددًا من النظم التشريعية. ودارس التاريخ الإسلامي يعرف جيدًا أن حوالي نصف انتصارات الإسلام كقوة اجتماعية وسياسية كانت ترجع إلى الدقة التشريعية لهؤلاء الفقهاء.. ولكن هذه النظم التشريعية رغم شمولها، ليست إلا تفسيرات وتأويلات فردية، وهي بوصفها هذا لا يمكن أن تزعم بأنها نهائية وقاطعة. وبما أن علماء الإسلام يقولون بتقليد مذاهب الفقه المشهورة باعتبارها هي القول الفصل، ورغم ذلك لم يجدوا أبدًا أنه في الإمكان إنكار الإمكانية النظرية للاجتهاد الكامل. وقد أدى إلى هذا الموقف الذي اتخذه العلماء. ولكنني لا أجد مبررًا لاستمرار هذا الموقف؛ وذلك لأن الأحوال قد تغيرت، وعالم الإسلام يواجه ويتأثر بقوى جديدة، أطلقها التطور المدهش في الفكر الإنساني في كل مناحيه. وهل الذين وضعوا مذاهبنا الفقهية قد ادعوا أن تعليلاتهم وتفسيراتهم فاصلة ونهائية؟ أبدًا. وما ينادي به الجيل الحالي من أحرار الفكر الإسلامي من إعادة تفسير أصول المبادئ التشريعية في ضوء تجربتهم الخاصة، وفي الظروف المتغيرة للحياة الحديثة، هذا في نظري أمر له ما يبرره. وفي تعاليم القرآن التي تؤكد أن الحياة إنما هي عملية خلق تزداد وتتقدم، ما يسمح لكل جيل بحل مشاكله الخاصة مهتديًا بما أنجزه أسلافه، دون أن يكون ذلك عائقًا لتفكيره»[1].

ب ـ الحديث الشريف

تعتبر سنة النبي عليه الصلاة والسلام هي المصدر الثاني العظيم للشريعة الإسلامية، وقد كانت موضوعًا للجدل الكبير في الأزمنة القديمة والحديثة. وكان من بين من تعرضوا لها بالنقد من الكتَّاب المحدثين المستشرق «جولدتسيهر» والذي أخضع الأحاديث النبوية للفحص الدقيق في ضوء القوانين الحديثة للنقد التاريخي، وتوصل إلى نتيجة مفادها أن الأحاديث في جملتها لا يوثق بصحتها. وتعرض كاتب آخر للأحاديث وهو نيكولاس بوردرومو أغنيدس، وبعد أن فحص طرق المسلمين في تحقيق صحتها وأبرز إمكان الوقوع في الخطأ بها نظريًا، توصل

(1) IQBAL, 1934: pp. 166-168.

إلى النتيجة الآتية: «يجب أن يقال في خاتمة البحث أن الاعتبارات السابقة تمثل فقط احتمالات نظرية. وأن السؤال هو إلى أي حد أصبحت هذه الاحتمالات حقيقة واقعة؟، فتلك مسألة تتعلق -على الأكثر- بمقدار ما أتاحته الظروف الواقعية من بواعث للاستفادة من هذه الاحتمالات.. ومما لا شك فيه أن البواعث كانت نسبيًّا قليلة، وأنها لم تؤثر إلا في جزء بسيط من السنة. وبناءً على ذلك يمكن القول بأن الجزء الأعظم من كتب السنة التي يعتبرها المسلمون صحيحة، هي سجل رائع لظهور الإسلام ونموه في أول عهده. (النظريات المالية المحمدية)»[1].

لهذا الغرض، أراد إقبال أن يميز بين السنة التي تدلنا على أحكام تشريعية صرفة، وبين السنة التي ليس لها طابع تشريعي. وبالنسبة للنوع الأول يظهر سؤال في غاية الأهمية وهو: إلى أي مدى تتضمن وتجسد هذه السنة (في بعض الحالات) عادات العرب قبل الإسلام، وسمح بها الإسلام بدون تغيير، بينما قام النبي عليه الصلاة والسلام بتعديلها في حالات أخرى! ومن العسير عمل هذه التفرقة؛ لأن المؤلفين الأوائل لا يشيرون إلى عادات ما قبل الإسلام، إشارات دائمة. كما أنه ليس في الإمكان اكتشاف هذه العادات، وإبقاء النبي عليها بالقبول ضمنًا، أو الإقرار صراحة قد أريد به أن تكون عامة في تطبيقها. وقد ناقش شاه ولي الله الدهلوي هذا الموضوع مناقشة تنير لنا الطريق، وألخص لكم له رأيه، وهو أنه عندما نتكلم بوجه عامٍ عن أي نبي، فإن الشريعة التي يأتي بها تراعي العادات والأحوال والخصائص المميِّزة للناس الذين بعث إليهم على وجه الخصوص، أما النبي الذي يستهدف مبادئ عامة شاملة لا يمكنه أن يبلغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة، كما أنه لا يمكنه أن يترك لهم وضع قواعد السلوك الخاصة بكل شعب منهم. والطريقة التي يتبعها النبي هو أن يعلم ويدرب شعبًا معينًا، ويتخذ منهم نواة لبناء شريعة عالمية، وهو أثناء أدائه هذه المهمة يؤكد المبادئ التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية للبشر، ويطبقها على حالات ملموسة في ضوء العادات الخاصة لشعبه الذي يعايشه مباشرة. وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (مثل الأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم)، هي أحكام - إلى حد ما - خاصة بهذا الشعب،

(1) AGHNIDES, Nicolas Prodromou. 1916. **Mohammedan Theories of Finance**. New York: Columbia University.

ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصودة لذاتها، فلا يمكن تطبيقها بحرفيتها في حالة الأجيال القادمة[1].

ت ـ الإجماع

الإجماع هو المصدر الثالث من مصادر الشريعة الإسلامية، وهو ـ فيما أرى ـ ربما أهم فكرة تشريعية في الإسلام، ومع ذلك فمن الغريب أن هذه الفكرة الهامة بينما أثارت الكثير من الجدل العلمي الأكاديمي في أول عهود الإسلام، إلا أنها ظلت عمليًا مجرد فكرة فقط، ونادرًا ما اتخذت شكل نظام دائم في أي بلد من بلاد الإسلام. وفي رأي إقبال، أن هذه الحالة إنما تعود إلى حقيقة أن تحول الإجماع إلى نظام تشريعي دائم سيتعارض مع المصالح السياسية للملكيات المطلقة التي ظهرت في الإسلام بعد اغتيال الخليفة الراشد الرابع (الإمام علي 656ـ661) لقد أراد الخلفاء الأمويون والعباسيون أن يكون الاجتهاد في يد المجتهدين من الأفراد بدلًا من أن يشجعوا تشكيل مجلس دائم للاجتهاد قد يصبح أقوى منهم. ويظهر إقبال بالغ الرضى عن أن ضغط القوى العالمية الجديدة والتجربة السياسية للشعوب الأوروبية قد أثرت على عقلية المسلمين في العصر الحديث، بتأكيدها لقيمة وإمكانيات فكرة الإجماع. ويرى أنه بلا شك أن نمو الروح الجمهورية والتكوين التدريجي للمجالس التشريعية في البلدان الإسلامية، يشكل خطوة إلى الأمام في طريق التقدم. إن انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى مجلس تشريعي إسلامي هو الطريق الوحيدة الذي يمكن أن يسلكه الإجماع في العصر الحديث، فسيكفل هذا الانتقال للمناقشات التشريعية من آراء خبراء من غير رجال الدين ممن لهم نظرة ثاقبة في الأمور، وبهذه الطريقة يمكننا أن نبعث القوة والنشاط في روح الحياة الراكدة لنظامنا التشريعي، وأن ننظر له بعين تطورية. ومن المحتمل أن تبرز صعاب في الهند، في هذا الصدد، إذ أنه من الصعب أن يقوم مجلس غير مسلم بممارسة الاجتهاد»[2].

ويحاجج إقبال أغنيدس، وادعائه أن الإجماع قد ينسخ النص القرآني، فيقول: «وليس هناك في مؤلفات العلماء المسلمين الفقهية أدنى مسوغ لمثل هذا الزعم

(1) IQBAL, 1934: pp. 171-173.

(2) IQBAL, 1934: pp. 173-174.

الباطل، بل إنه لا يمكن أن يكون حديث الرسول نفسه ناسخًا للقرآن.. إن كلمة النسخ عندما تستخدم في النقاشات المتعلقة بالإجماع، فإنها تعني قصرًا تعميم أو تطبيق حكم قرآني وليس إبطال حكم أو استبداله بحكم آخر» ويضيف: «أنه إذا كان قد انعقد إجماعهم على أمر ما، فمثل هذا الإجماع بتفسيراته لا يكون ملزمًا للأجيال اللاحقة»[1].

قد يتكوَّن المجلس التشريعي الحديث من رجال غير ذي معرفة بدقائق التشريع الإسلامي، مثل هذا المجلس قد يرتكب أخطاءً فادحة في تفسير الشريعة. ولتجنب مثل هذه التفسيرات الخاطئة، يجب أن نبدأ في إصلاح نظام التعليم القانوني الحالي في البلاد الإسلامية لتوسيع مجاله وربطه، بالدراسة النابهة للفقه الإسلامي والقوانين الوضعية الحديثة. ويرى إقبال أنه من الضروري على العلماء أن يكونوا جزءًا حيويًا من النظام التشريعي الإسلامي ليساعدوا وليرشدوا النقاشات الحرة حول المسائل المتعلقة بالشريعة. مع ذلك فكما تظهر التجربة الفارسية في ثورة 1906، حيث تم تشكيل لجنة دينية مستقلة من العلماء الخبراء بأمور الدنيا كان لها سلطة الإشراف على النشاط التشريعي للمجلس، كانت خطيرة ولكن ربما تكون ضرورية في رأي النظرية الدستورية الفارسية، حيث يعتبر الملك مجرد أمين على المملكة التي هي في الحقيقة ملك للإمام الغائب، والعلماء بصفتهم ممثلين للإمام الغائب يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق المخولين بمراقبة المجتمع كله. وعجز إقبال عن فهم الدواعي التي يقدمها العلماء في تمثيلهم للإمام الغائب، رغم انقطاع سلسلة الإمامة. ورغم اعتباره أن مثل هذا الترتيب لا يخلو من الخطورة، فيمكن تجربته في البلاد السنية[2].

ث ـ القياس

القياس هو المصدر الرابع في استنباط الأحكام، وهو استخدام التعليل القائم على التشابه بين الحالات موضع الأحكام الشرعية. يرى إقبال أن القياس إذا ما أحسن

(1) لتبرير هذا، يقتبس إقبال من الشوكاني الذي أوردنا في الفصل الأول أنه كان ذا نفوذ علمي كبير في القرن الثامن عشر.

(2) IQBAL, 1934: pp. 173-174.

فهمه وتطبيقه، لم يكن إلا اسمًا آخر للاجتهاد الذي كان ضمن حدود النصوص المقدسة حرًا للغاية. ولعل أهمية القياس تنبع من أنه طبقًا للعديد من الفقهاء ومن بينهم الشوكاني، قد أجيز في حياة النبيﷺ «أن إغلاق باب الاجتهاد هو محض خرافة ووهم مختلق أوحي به تبلور الفكر التشريعي في الإسلام من ناحية، والكسل العقلي من ناحية أخرى، ذلك الكسل الذي ينشأ في فترة الانحلال الروحي ويحيل كبار المفكرين إلى أصنام مقدسة. وإذا كان بعض الفقهاء في العصور الحديثة قد أيدوا خرافة إغلاق باب الاجتهاد، فإن الإسلام ليس ملزمًا بهذا التنازل الاختياري عن الاستقلال الفكري»[1].

أمل إقبال أن يوضِّح أن هذه الحالة من الكسل والاستسلام الفكري المسيطرة على العالم الإسلامي ليس لها أي أساس في أصول التشريع الإسلامي، أو في بنية النظام الإسلامي، فهو يرى أن عالم الإسلام مزود بفكر عميق وتجربة جديدة؛ لذا ينبغي عليه أن يتقدم بشجاعة لإنجاز التجديد الذي ينتظره في المستقبل. على أن هذا الجهد التجديدي له جانب أهم من مجرد التلاؤم والتكيف مع ظروف الحياة العصرية، فالحرب العالمية الأولى بما أفرزته من نهضة تركيا، والتجربة الاقتصادية الجديدة التي تتم على مقربة من آسيا الإسلامية، كل هذا يجب أن يفتح أعيننا على المعنى الداخلي للإسلام وعلى مصيره. ويرى إقبال أن الإنسانية في تلك الأيام في حاجة إلى ثلاثة أشياء: تفسير الكون تفسيرًا روحيًا، والتحرر الروحي للفرد، ووضع قاعدة من المبادئ لها دلالة عالمية لتوجيه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي. ولا شك أن أوروبا الحديثة قد أقامت نظمًا مثالية على هذه الأسس، ولكن التجربة تبين أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا تستطيع أن تشعل جذوة الإيمان المتوقدة بالحياة والتي يستطيع الوحي الديني وحده أن يؤجج نارها. إن الفكر المحض لم يؤثر في الناس إلا قليلًا، بينما الدين قد استطاع دائمًا أن يرقى بالأفراد ويبدل مجتمعاتها تبديلًا. إن مثالية أوروبا لم تكن على الإطلاق إحدى العوامل الحيوية المؤثرة في حياتها، وكانت النتيجة هي تلك الذات الضالة الفاسدة التي تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح فيما بينها، ووظيفتها الوحيدة هي استغلال الفقراء لصالح الأغنياء. «إن

(1) IQBAL, 1934: pp. 176-178.

أوروبا اليوم هي أكبر عائق يقف في طريق الرقي الأخلاقي للإنسان». من ناحية أخرى، نجد أن المسلم يمتلك الأفكار المطلقة المبنية على الوحي المنزل، والتي تتحدث إلى الناس من الأعماق الداخلية للحياة، وتؤثر على ما هو خارجي وظاهر لتجعل له أبعادًا جوهرية. والأساس الروحي للحياة هو مسألة إيمان يستطيع أقلنا استنارةً أن يضحي من أجلها بحياته بسهولة. وينبغي أن يكون المسلمون من أكثر الشعوب تحررًا روحيًا على وجه الأرض. «فليقدر المسلم اليوم موقفه، وليجدد بناء حياته الاجتماعية في ضوء هذه المبادئ المطلقة. وليطور من أهداف الإسلام التي تكشفت حتى الآن بشكل جزئي، وأهمها أن الديمقراطية الروحية وهي الهدف النهائي للإسلام» وتقف الديمقراطية الإسلامية والمساواة بين أخوة المسلمين بالتضاد مع فكرة القومية. إن المثال السياسي للإسلام يتمثل في مجتمع يتجاوز الروابط الإثنية والوطنية، ويقوم على الترابط الداخلي النابع من الوحدة الروحية السياسية للمجتمع[1].

IQBAL, 1934: pp. 178-180. (1)

الفصل الرابع

مفهوم الدولة عند أبي الأعلى المودودي

سيرة ذاتية لأبي الأعلى المودودي حتى عام 1941

ولد أبو الأعلى المودودي (1903-1979) في 25 أيلول/ سبتمبر 1903 في مدينة أورنج آباد الواقعة في ولاية حيدر آباد سابقًا، الآن أندرا براديش، في الهند. يعود أصله لأسرة ذائعة الصيت من دلهي، ارتبطت عائلته بإمبراطورية المغول، وكانت في حاشية أنظمة حكم عدة في حيدر آباد. كانت العائلة في قمة تألقها أيام مجد الإسلام في الهند وشهدت بذلك على انهيار النظام الإسلامي الذي تبعه أعمال نهب وسرقة دلهي عام 1858 على يد الإنكليز، مع ذلك كظموا غيظهم ضد الإنكليز. توقد الوعي الديني السياسي للمودودي في حيدر آباد، حينما أخذ النظام في الضعف، وألقى النشاط السياسي بالسلطة العريقة في يد الهندوس[1].

شهد عام 1857 التمرد الكبير (انظر الفصل الأول) وترسيخًا للحكم البريطاني.

(1) 1 تم استخدام المصادر التالية في الحصول على المعلومات الخاصة بالسيرة الذاتية للمودوي:
AHMAD, Irfan. 2009. «Genealogy of the Islamic State: reflections on Maududi"s political thought and Islamism» in **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.). London: Royal Anthropological Institute, pp. S145-S162; AHMAD, Khurshid and ANSARI, Zafar Ishaq (eds.). 2003. Islamic perspectives: **studies in honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi**. Markfield, Leicestershire: The Islamic Foundation, pp. 360-365; NASR, Seyyed Vali Reza. 1994. **The Vanguard of the Islamic Revolution: the Jama'at-i Islami of Pakistan**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, pp. 3-27; NASR, Seyyed Vali Reza. 2000. **International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama"at-I Islami of Pakistan**. New York: Council on Foreign Relations, pp. 1-22.
كذلك مدتنا المواقع التالية بالعديد من المعلومات المفيدة، الموقع الرسمي للجماعة الإسلامية في باكستان
(http://jamaat.org/beta/site/page/3 , http://www.abulala.com/ , http://www.maududi.org/)
مزيد من المراجع عن المودودي AHMAD and ANSARI (eds.). 2003: pp. 1-14

كانت السياسات الإسلامية والتفكير الديني والمنظمات الاجتماعية ، حركة سيد أحمد خان مؤسس حركة عليكرة إلى الثورة الإسلامية في البنغال والبنجاب، كلها ضد تدهور وضع الإسلام السياسي، في مقابل صعود نجم الإنكليز الذي يسطع معه نجم الهندوس. حالة الكسوف التي شهدتها الثقافة الإسلامية في حيدر آباد وتلاها المجتمع الإسلامي ككل خاصة بعد انهيار نظام الدولة عام 1948 طاردت المودودي كهاجس لسنوات لاحقة، خلقت داخلة إحساسًا بالضياع تحول سريعًا لنزعة حماية الإسلام من الانهيار وربما الانقراض. نزعة تقاسمها مع معظم مسلمي حيدر آباد. وحتى قبل التقسيم ظهرت هذه المعاني في كتابات المودودي.

ظهر المودودي في عصر حيث بدأ الوعي الهندي فيه في النهوض ضد الاستعمار الذي ينهار بدوره. لكن المسلمين على الرغم من ذلك لم يستردوا مكانتهم السابقة أو هيمنتهم السياسية. محاولات إقامة الحكم الإمبراطوري ثانية كما حدث في حالة سيد أحمد خان أو حزب الوحدة البنجابي فشلت في وقف المد الهندوسي أو كبح القلق المتزايد للتكتلات الإسلامية من الحياة تحت حكم الهندوس. لذلك بدأ المسلمون في الهند يفكرون في أن استرداد سلطانهم السياسي هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق مصالحهم، والخروج بأنفسهم من هذه المحنة. كانت النزعة الدينية للمودودي مميزة بعض الشيء خلال حياته. فقد تلقى التربية الدينية منذ كان صغيرًا في بيت عائلته ثم بعد ذلك في مدارس حيدر آباد وبوبال ودلهي التقليدية، على يد أبيه في البداية ثم على يد نخبة من الأساتذة وظفهم أبيه لتربية الأبناء على قواعد الإسلام، والتاريخ الإسلامي والتراث الأدبي العربي والفارسي والأوردي. مع حصة بسيطة من التعليم الرسمي تلقن حتى سن الثالثة في المدرسة. تعليم المودودي احتوى على حصة بسيطة من المواد الحديثة التي تُدرس في المدرسة، بما في ذلك اللغات الأوروبية خاصة اللغة الإنكليزية التي لم تكن حاضرة في دراسته. بدأ بعد ذلك تعلم الإنكليزية عندما عمل كمحرر، يتحتم عليه معرفة اللغات. كشاب صغير السن في دلهي درس لاحقًا المناهج والدروس النظامية (دراسة المناهج الدينية، مستخدم في جزء كبير من المدارس الدينية الإسلامية في جنوب آسيا)، على يد العلماء ومعلمين الديوبندية، وحصل على الشهادة التي خولت له الانضمام لهم،

لكنه على عكس ذلك تخلى عن التعليم التقليدي وعن كنف العلماء، في مقابل دراسة المواد الحديثة. بذلك، درس اللغة الإنكليزية والفكر الغربي ممهدًا لمستقبله المهني في الصحافة الحديثة.

على الرغم من النشأة الصارمة وإصرار والده على عزل صغير العائلة هذا عن الثقافة والتعليم الغربي، إلا أن المودودي كشاب صغير عُرف عنه أنه عقلية مستقلة وثائرة على الطرق التقليدية. وبالرغم من نزعات المودودي في شبابه، إلا أنه خلال حياته الطويلة كان باديًا عليه أن نظرة الدين هي الأساس القوي الذي يقوم على إثره كل شيء آخر، وبمرور الزمن بدا جليًا أكثر من أي وقت مضى، أن لديه مهمة دينية يجب أداءها في المجتمع الهندي المسلم. بدأ مستقبله المهني كصحفي في سن صغير سبعة عشر عامًا، عمل المودودي في جريدة تاج الأسبوعية في مدية جبلبور، واستمر في الصحافة إلى ما يقرب العشر سنوات، قبل تحوله لمهن أخرى. بين عامي 1921 و1924 انخرط المودودي في حركة الخلافة التي تشكلت على أمل الحفاظ على الخلافة العثمانية. أبدى المودودي مشاركة مع حزب المؤتمر القومي الذي كان منخرطًا مع حركة الخلافة، ليصبح غاندي بعد ذلك واحد من أهم قادة الهندوس دعمًا للحزب. ذروة عمله المهني في الصحافة كانت تحرير «المسلم (1921-1923)» و«الجمعيات (1925-1928)» كانت كلتا المجلتين لسان حال جمعية علماء الهند الداعمة لحزب المؤتمر، المنصب الذي شغله المودودي من عام 1924 حتى استقال في عام 1927 وهو منصب مهم للغاية وقوي التأثير بالنسبة لشاب صغير السن وضعيف الخبرة، جعله المنصب على اتصال مباشر برموز الحياة والفكر الإسلامي الهندي، كما خولته الفرصة للتعبير عن رأيه في كل موضوع مهم يخص المسلمين في أي مكان في العالم.

شهد المودودي انهيار الإمبراطورية العثمانية وفشل حركة الخلافة في إنقاذها من قطع فرنسا وبريطانيا أوصالها حتى النهاية، أضف لذلك تزايد جرأة الهندوس على حركة الحرية (الاستقلال) الهندي، كل ذلك غذى رؤية المودودي عن تدهور قوة المسلمين والخطر الذي يحدق بالإسلام وبالمجتمع الإسلامي. ألقى المودودي اللوم على الاستعمار الأوروبي والقومية الحديثة النشوء، كأيديولوجية أجنبية وغربية تقسم الناس أكثر مما توحدهم، مُستبدلة عالمية وعمومية الوحدة الإسلامية إلى

هويات مقسمة وضعيفة قائمة على العرق أو القبيلة أو اللغة. حركة الخلافة، التي كانت أحد ملامح النشاط السياسي الإسلامي في سياق حركة الاستقلال، هي أفضل ممثل لهذا الاتجاه. فقد بدا جليًا منذ البداية أن المودودي يظهر اهتمام عميق بمفهوم الأمة، يطفو هذا المفهوم على السطح في كتاباته متمثلًا في نقطتين: عند مناقشة نشوء نظام إسلامي صافي على المستوى المحلي، وعند تخيل نظام إسلامي عالمي، كلا التطوران مستندان على أمة قويمة.

لفهم النظرة العالمية للمودودي، يجب أن نستشف كيف تفاعل مفهوميه عن الأمة العالمية والأمة المحلية، وكيف انفصل المفهومان. في البداية ظهرت فكرة الأمة العالمية عند المودودي أكثر أهمية من الأمة المحلية. في مستهل عمله السياسي في سياق الحركة الهندية القومية، قبل حتى العمل حسب أجندة، كان المودودي منبهر بالوحدة الإسلامية ورؤيتها للأمة العالمية.

في 1921، انضم المودودي لحركة (حركة الهجرة) محتجًا على الاحتلال البريطاني للهند. استندت حركة الهجرة على فكرة أنه طالما الهند لم تعد جزءًا من ديار الإسلام، وجب على كل المسلمين الهنود الهجرة لأفغانستان حيث لازال الإسلام حاكمًا، التقسيم التقليدي للعالم إما دار إسلام أو دار حرب، هو ما يدعم منطق حركة الهجرة، وهو نفسه ما أطَّر مشكلة الإمبريالية البريطانية، فالمشكلة ليست الحكم الأجنبي للهند، لكن حكم غير المسلمين للمسلمين، مشكلة لا تقتصر على إقليم جغرافي أو أمة فكل المسلمين في ذلك سواء. بالتالي لا يمكن التغلب على الإمبريالية عن طريق القومية بل بقيام أمة إسلامية والحفاظ عليها. في هذه الحالة، الحفاظ على نظام إسلامي كمعيار في الهند لم يكن كافيًا؛ احتاج المسلمون فعليًا الهجرة إلى ما وراء نفوذ السلطات البريطانية. بتعقب أعمال المودودي سنجد رؤية العالم مقسمًا إلى أمة إسلامية وغير إسلامية (دار حرب)، مفهوم يظهر من حين لآخر في أعماله[1].

(1) لمزيد من المعلومات عن حركة الهجرة:
QURESHI'M. Naeem. 1979. **«The "Ulamā" of British India and the Hijrat of 1920»** in Modern Asian Studies, V. 13, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-59.

هيمنت اعتبارات مماثلة على رؤية المودودي للهدف والوظيفة السياسية لحركة الخلافة. بالنسبة للمودودي الخليفة ليس فقط رمز للوحدة الإسلامية، بل أيضًا كيان مقدس يقوم بالحفاظ على هذه الوحدة حتى تتشكل الأمة الانتقالية التي تشمل حدودها كل أراضي الإسلام. لذلك كانت حركة الخلافة (إلى جانب ذلك) نضالًا ضد الإمبريالية الغربية (الإمبريالية التي صورها كعقبة أمام وحدة المسلمين)، وتأكيدًا على مركزية الأمة كمثل أعلى وأمر واقع في الحياة الإسلامية. إلغاء الخلافة في الجمهورية التركية الجديدة عام 1924 (انظر الفصول السابقة)، ألغى بدوره حركة الخلافة في الهند، وأثر ذلك بشدة في فكر المودودي. أنزعج المودودي أيضًا بشدة من العداء العربي للحكم العثماني ومن الطريقة التي ألغت بها تركيا الخلافة. في الحالتين، كان لديه إيمان أن القوميين بالتواطؤ مع الأوروبيين خانوا الإسلام. طور ذلك لاحقًا من نظرة الاشتباه الضاربة في العمق التي يكنها المودودي للقوميين، فصورهم لاحقًا على أنهم أحد أشكال الهيمنة الغربية الخفية والتهديد الأقصى لمعنى الأمة.

وبالرغم من عدائه الواسع للقومية، لكنه أدرك تعذر اجتنابها. نهاية الخلافة أثبتت أن القومية، بشكل سلبي أو إيجابي، كانت قوة محكمة القبضة على خيال الفرد المسلم وستنمو حتمًا. الأكثر من ذلك، بخروج الخليفة من المشهد لم يعد من المرجح تجسد الأمة كواقع إقليمي، ومع ذلك، كان من المرجح أن مفهوم الأمة هو ما سيشكل أو يكوِّن علاقة المسلمين بـ«الآخر» على الصعيد الدولي. من هذه النقطة فصاعدًا، تقبل المودودي القومية ضمنيًا في إطار مفهومه للأمة. لذلك كان يسعى في خطابه لاستيعاب ومخاطبة كل من الدولة القومية والأمة، يتنازل أحيانًا مخاطبًا نظام الدولة القومية، وأحيانًا مؤكدًا عن صعود لا بد منه للأمة. بالتالي، بدون رأي قاطع بخصوص الأولوية للدولة أم للأمة ظل فكر المودودي حول الأزمات الدولية غير مؤكد وغامض.

بعد تخليه عن عمله الصحفي في عام 1928 لصالح الأعمال الأدبية والدراسات التاريخية، عمل لصالح جريدة اسمها «ترجمان القرآن» عام 1932 في حيدر آباد، والتي ستقع مسؤوليتها كاملة على عاتق المودودي في عام 1933. اعتبر المودودي

أيضًا أن المسؤولية تقع على كاهله لدعوة المسلمين من الهنود إلى تجديد العهد بوضوح مع الإسلام، مطلقًا العنان لنفسه حينئذ للعمل كناقد ومحلل، شارحًا للإسلام بشكل يحوز به على ولاء قادة المسلمين في الهند، ويعيد توجيه هذا الولاء للمسار الإسلامي.

بين الحربين العالميتين تحول بعض قادة المسلمين إلى الطائفية، موجهين طموحاتهم وطاقاتهم السياسية في صياغة أجندات سياسية جوهر قوتها التلاعب بالرموز الإسلامية. نتيجة لذلك، في عشرينات وثلاثينات القرن الماضي تم الدفع بالإسلام إلى الساحة السياسية لتصبح رموزه مسيَّسة ومستخدمة بغرض التعبئة الجماهيرية. نتيجة لذلك أيضًا اندلعت أعمال شغب طائفية أدت بدورها للقطيعة بين بعض أعضاء حزب المؤتمر. ومع ذلك، التحريض الطائفي لم يساعد أحد. فأول حركة طائفية إسلامية منظمة، حركة الخلافة، والتي انتمى إليها المودودي، انهارت في 1924 لينهار معها آمال وتطلعات العديد من المسلمين في الهند. حركة الخلافة، مع ذلك قادت بعض المسلمين لمفاهيم أكثر تطرفًا في العقد التالي. في هذه الأثناء، الجهد الذي بذله حزب المؤتمر في الحكم الذاتي (سواراج) أسفر عن لا شيء. الخصومة بين الهندوس والنشاط الإسلامي، والذي أصبح علنيًا في أعقاب الإعلان عن حركة الخلافة، عزز من مخاوف الجموع المسلمة حول مستقبلهم. وإثر انهيار حركة الخلافة في 1924 ارتكب كلًا من الهندوس والمسلمين أعمال عنف في جميع أنحاء الهند. بخصوص معسكرات الهندوس، جدير بالذكر معسكرات (سودهي) والتي كانت مهمتها إعادة إدخال غير الراغبين في الاستمرار في الإسلام إلى الهندوسية مرة أخرى، متحدية بذلك مكانة الإسلام في الهند، ومثيرة لردود فعل غاضبة من المسلمين، مما أدى لصراع طائفي أكثر ضراوة. في عام 1926 اغتيل الناشط السودهي المجدد سوامي شادانآند (1856 ـ 1926)، ما تسبب في حالة من الحنق موجهة ضد المسلمين في الإعلام الهندي وبين الهندوس، مما خلّف شعورًا باليأس بين المسلمين الذين اعتذروا واستسلموا[1].

شهد المودودي كل هذه الأحداث، وشكَّل فكره كل الحلول التي خبرها

(1) NASR, 1994: pp. 3-5.

المسلمون في هذا الوقت. لم يكن المودودي في البداية من الصحوات، كان فقط يريد حل مشاكل مجتمعه. البحث عن حل قاده في النهاية لاعتبار أن الاسلام هو علاج كل المشكلات. بعد اغتيال شادانآند، انخرط المودودي في الحراك الطائفي، مُتخذًا بذلك قرارًا سيحدد اتجاه النضال طوال حياته، لحفظ مكانه الإسلام في حياة المسلمين. نشر المودودي في عام 1929 كتاب: «الجهاد في الإسلام»، ليس فقط كرد على تحديات الهندوس للإسلام بعد وفاة شادانآند، لكن استهلالًا لحياة حافلة بالجهد الديني والسياسي. بحلول عام 1932 أصبحت معضلة المسلمين محور حياة المودودي، وبدأ منذ ذلك يتطلع للإسلام كحل متبنيًا بذلك منهج إحيائي. والنتيجة كانت الحركة التي يعتبرها أتباع المودودي «حركة إحياء وتجديد» تتجلى في أعظم صورها في العصر الحديث.

كان في الهند في فترة ما بين الحربين موقفين أساسيين للمسلمين. أولًا: كان هناك قادة الفكر والسياسة المسلمين الذين أيدوا حزب المؤتمر، وشاركوا في سياساته بشكل فعال، مشجعين أتباعهم من المسلمين على أن يحذوا حذوهم. كانوا معادين للإمبريالية، والاحتلال البريطاني شغلهم الشاغل. ثانيًا: كان هناك قادة مسلمون مثل محمد إقبال، ومحمد علي جناح (1876 ـ 1948)، في اتحاد المسلمين، لم يصوروا القتال ضد البريطانيين على أنه شغل المسلمين الشاغل، بل أبدوا تخوفهم من العيش كأقلية في الهند ذات الأغلبية الهندوسية. كما أعربوا عن أنه من الأفضل للمسلمين إعادة تقييم التزامهم تجاه حزب المؤتمر، والتركيز على حماية مصالحهم أمام مستقبل مجهول.

تكلم المودودي بوضوح عن رأيه في الجدل الشديد الدائر بين محمد علي جناح، والمسلمين الداعمين لحزب المؤتمر. وسجلت أفكاره عن العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع في كتب سياسية إسلامية في ذلك الوقت. ما بين عامي 1937 و 1941 نشر المودودي سلسلة مقالات في: «ترجمان القرآن» بخصوص المسائل السياسية والاستقلال المستقبلي للهند، وانعكاساته على المسلمين. هذه المقالات جُمعت لاحقًا ونشرت في كتاب من ثلاث مجلدات بعنوان «المسلمون والأزمة السياسية الجارية» ومجلد آخر بعنوان: «مسألة القوميات».

تخوف المودودي الأساسي ناجم عن موقف حزب المؤتمر القومي، الحزب الذي أكد على أن الهنود يشكلون أمة واحدة، وأن أي حكومة مستقبلية في الهند ستكون ديمقراطية وعلمانية. كصدى لفكرة محمد إقبال، المودودي لم يؤمن يومًا أن المسلمين في شبه القارة الهندية يشكلون أمة واحدة جنبًا إلى جنب مع بقية الهنود. بل أصر على أن المسلمين لديهم هويتهم الخاصة التي تميزهم وهي الإسلام، مرتبطين ليس عن طريق العرق أو الجغرافيا أو اللغة أو المصالح المشتركة (الاقتصاديات) أو حتى الثقافة بل يربطهم اتباع المشيئة الإلهية في حياتهم. من ثم لم يكن من حق المسلمين المطالبة بشيء ضد البريطانيين، أو أي كيان آخر انطلاقًا من القومية المشتركة التي تجمعهم بغيرهم من الهنود، لذلك أعلنها المودودي بشكل قاطع أن الإسلام نقيض القومية وكل ما تمثله القومية.

في الهند الموحدة، حيث جميع الهنود تحت مظلة واحدة، سيتم تفسير محاولة البقاء على الهوية الغربية والجنسية القومية على أنها خيانة للمسلمين. سيضطر المسلمون في النهاية إلى التبني والاعتراف بهوية الأكثرية الهندوسية. وعلى الرغم من أن المودودي مثله مثل بقية الهنود كان يتوق للتحرر من الحكم البريطاني، لكن الاستقلال عن بريطانيا في حد ذاته سيكون عديم الجدوى إذا كان المسلمون سيتحررون من عبودية للمحتل، ويستبدلونها بالعبودية للأغلبية داخل البلاد. ومن ثم، حث المودودي المسلمين على عدم المشاركة في النضال من أجل الحرية الذي قاده حزب المؤتمر القومي وقادته من المسلمين القوميين.

نقد المودودي وخوفه من الديمقراطية تردد صداه في خط فكري مماثل. آمن المودودي أن الديمقراطية هي حكم الأكثرية بغض النظر عن مدى صحة أو خطأ هذه الأكثرية، وسيكون أمل الأقلية في الحصول على صوت فقط عبر تحولها هي الأخرى لأكثرية. لا الضمانات ولا الحقوق المكفولة التي قد يقرها النظام الديمقراطي يمكنها حقًا أن تحمي الأقلية في نظام حكم ديمقراطي. الديمقراطية، إذا تم تعريتها حتى النخاع سنجد أنها طغيان الأغلبية. وبما أن المسلمين أقلية في الهند ومن المرجح أنهم سيظلون كذلك، لذلك لن يكون إقامة نظام ديمقراطي في الهند بالنسبة لهم إلا سم قاتل، نظام قادر على تدمير ثقافتهم والذهاب بهويتهم، وسينتهي الأمر بإجبارهم على التخلي عن

دينهم. المودودي أيضًا لم يكن مؤيدًا لقومية علمانية؛ وهذا لا يعني إنه كان غافلًا عن الميول والجدل حول القومية، أو غير متأثر بالنموذج القومي. لكن بالنسبة له، ما هو ضد الإمبريالية سيكون ذات جدوى فقط في وسط إسلامي، وقد عارض بحدة الحديث عن أن حزب المؤتمر القومي يمثل مصالح الإسلاميين، أو سيمثلهم يومًا في جمهورية هندية مستقبلية. كان المودودي أيضًا ينفعل على أي اقتراح بأن على المسلمين واجب شرعي في دعم حزب المؤتمر القومي في نضاله لتحرير الهند من براثن الحكم البريطاني. وانتهى هذا الأمر بالمودودي لنقاش محتدم مع واحد من كبار العلماء الذين أيدوا حزب المؤتمر وعقدوا العزم على حشد الدعم لحركة الاستقلال مستخدمين الإسلام.

في عام 1937، جمعية علماء الهند، جمعية أنشئت عام 1919 وقادها مولانا حسين أحمد مدني (1879-1957)، قائد هندي إسلامي مجدد، وزعيم مؤسسة دار الأمة في مدينة ديوبند، انقسم من الجمعية فصيل مؤيد لطلبات وتطلعات رابطة المسلمين، هذا الفصيل نظم بعد ذلك جمعية علماء الإسلام التي قادها شبير أحمد عثماني (1886-1949). في عام 1938، كتب مدني كتاب: الإسلام والقومية المركبة[1]. في هذا الكتاب، مدني الذي قضى فترة في سجون الاحتلال ما بين 1914 حتى 1917، كتب عن دولة هندية متعددة الطوائف تتناسب مع تعاليم الإسلام، قدم الكتاب بشكل ممنهج للمواقف التي وقف عليها الكاتب في خطاباته وتقاريره حول مسألة القومية، وكل المسائل القومية المهمة. مستعينًا بآيات متعددة من القرآن. كتاب مدني هدف إلى مناهضة سياسة التفرقة التي انتهجها محمد إقبال، محمد علي جناح ورابطة المسلمين، الكتاب يدور حول مبحثين رئيسيين: معنى مصطلح «قوم» وكيف أن المصطلح مختلف عن مصطلح «ملة»، والتمييز بشكل حاسم بين المصطلحين ومعناهم في القرآن والحديث. بظهور (القومية المركبة)، الكتاب جادل بشدة أنه على الرغم من الاختلافات الدينية واللغوية والثقافية، إلا أن أهل الهند ليسوا إلا أمة واحدة، ووفقًا للكاتب، فإن أي جهد لتقسيم الهنود على أساس ديني، طائفي، ثقافي، عرقي أو لغوي محض مناورة من السلطة الحاكمة.

(1) MADANI, Maulana Hussain Ahmad. 2005. **Composite Nationalism and Islam**. New Delhi: Manohar Publishers.

كان للمودودي رد فعل عنيف على ذلك، فقد هاجم مدني في الخطابات العامة وفي عدة مجالات. كتاب مدني إلى جانب الحوار المباشر الذي انتهجه حزب المؤتمر عبر «حركة الاتصال الجماهيري»، التي حملت رسالة حزب المؤتمر للجماهير الإسلامية وضمت عددًا كبيرًا من المسلمين للحزب، كل ذلك جعل المودودي يدرك أن الأولوية هي منع انضمام الجالية المسلمة لحزب المؤتمر، معلنًا عن إيديولوجية إسلامية انطلاقًا من هذه النقطة لتفادي احتمالية «قومية مركبة».

بالنسبة للمودودي، فإن الإسلاموية كانت تأكيدًا على حق المجتمع المسلم في أن يضع حدود السلوك الفردي الأخلاقي، ويحدد طبيعة علاقة المسلمين بالإسلام. المهم، أن الإسلاموية أدت لانعزال المجتمع المسلم أكثر فأكثر. بتفسير الإسلام كإيديولوجية لمجتمع يقظ ملتزم بأبعاد الإسلام، وملتزم بالشريعة الإسلامية ويرفض العادات والطقوس الهندوسية أو تلك التي قد تؤدي للهندوسية، فقد انتقل المودودي لتغيير الوسط الثقافي للإسلام الهندي، كذلك تغيير السياق الذي كان المسلمون بمقتضاه يحسمون خيارتهم السياسية. بتغيير توازن العلاقة بين المسلمين والهندوس على المستوى القومي، الأحياء والمدن وحتى القرى، ستصبح القومية المركبة خيارًا غير قابل للتطبيق. في هذا الصدد، ووفقًا للمودودي، سيكون تجييش المشاعر الإسلامية حجر الأساس لبناء تنظيم ونشاط سياسي. لذلك كان مفهوم المودودي حول (التجديد) ومفهومه حول (الإصلاح) منذ البداية معادلًا للطائفية. رؤية المودودي لم تكن ضد الدولة أو ضد الإمبريالية في حد ذاتها ـعلى الأقل في البدايةـ لكنها كانت ضد أي تقدم لحزب المؤتمر يعزز الهيمنة السياسية للهندوس. وأولئك الذي اعتبرهم «خونة» لقضية الإسلام لم يكونوا مسلمين علمانيين أو حداثيين فقط، بل متحدثين باسم العقيدة أي: «علماء».

مفهوم «الخيانة» هنا ليس متعلق بالإيمان بل بمصالح المسلمين الطائفية. كذلك لم يكن مفهوم المودودي عن الإسلام يحركه الشوق لإقامة المدينة الفاضلة، على العكس كان هدفه محدد وواضح وهو الاستخدام الوظيفي للإسلام. تنكشف رؤية المودودي في سياق الاستقطاب السريع للمجتمع الإسلامي. بعد قانون الحكومة الهندية عام 1935 والانتخابات التي جرت في عام 1937، قدم حزب المؤتمر مبادرات جدية

للمسلمين. أغرى ذلك البعض بأن يخدموا كشركاء صغار في كنف حزب المؤتمر، وبالتالي الاعتراف بالصعود السياسي للهندوس. سلك آخرون تحت قيادة محمد علي جناح مسار معاكس، مطالبين بدولة مستقلة للمسلمين في 1940، مطلبهم الذي تجسد في إعلان لاهور. المودودي لم ينضم أيضًا لحزب الرابطة الإسلامية واختار عوضًا عن ذلك تأسيس كيانه الخاص الذي عرف بـ«جماعة الإسلام». بدأ المودودي من فرضية أن على المسلمين العودة للإسلام النقي الطاهر ليهيؤوا أنفسهم للنضال. لذلك يجب أن يرفضوا هيمنة الهندوس ويواصلوا التأكيد على حقهم للهند كلها. من هنا كان انزعاج المودودي الشديد من أولئك المسلمين الذين كانوا على استعداد لاستيعاب الهندوس، ورأى دعمهم لحزب المؤتمر هو خضوع للهيمنة الهندوسية الحتمية. بالتالي أكثر خطاباته حقدًا كانت مخصصة لهم. حدود التقسيم ظهرت بعد ذلك حسب رؤى المودودي وكانت طائفية شكلًا ومضمونًا. من ثم، إرشادات المودودي حول الصحوة لم ترفض نظرية الدولتين. حتى النضال كان يجب أن يحمي مصالح المسلمين الطائفية، ويحفظ هويتهم الدينية في وجه التحديات الهندوسية البازغة. لكن أولًا كان على المودودي أن يقهر الرابطة الإسلامية التي رأى فيها عائقًا أمام سيطرته على السياسة الطائفية للمسلمين.[1]

بعدما أصبح قيام دولة باكستان مرجحًا أكثر من ذي قبل، ازداد هجوم المودودي العنيف على الرابطة الإسلامية. كذلك رفض المودودي فكرة القومية الإسلامية لأنها تقصي الإسلام من الهند، فيما تترك المجال مفتوحًا أمام المغول والهندوس لبسط سيطرتهم، الذي سيسهل بدوره عملية انقراض الإسلام. الطابع الطائفي المتزايد للسياسة الهندية في ذلك الوقت، والنداءات الموجهة إلى الرموز الدينية لصياغة تحالفات وبرامج سياسية جدية من قِبل مجموعات إسلامية ومن قِبل قادة الرابطة الإسلامية، كل ذلك خلق مناخًا وجدت فيه خطابات المودودي العقائدية استيعابًا وتجاوبًا.

الجماعة الإسلامية (1941 – 1947)

على الرغم من أن حركة باكستان استندت على إيديولوجيات علمانية، إلا أنها

(1) NASR, 1994: pp. 5-7.

استطاعت حشد الجماهير تحت غطاء إسلامي. من هنا بدأت القومية تعتمد على الإسلام كنتيجة لتسيس الإيمان. لذلك، بقت العديد من التنظيمات الدينية والطائفية الإسلامية حبرًا على ورق، يشار إلى أهميتها لتعزيز الوعي السياسي الإسلامي والمصالح الطائفية للمسلمين. من هنا هاجرت الجماعة كجزء من التنظيم الكلي للنشاط الإسلامي، وبحلول عام 1940 أصبحت الجماعة هي القناة الشرعية للتعبير عن خواطر المسلمين السياسية، لذلك تصاعدت حدة الخلاف بين الجماعة والرابطة الإسلامية في كل خطوة نحو التقسيم.

في عام 1937 وبعد الخسارة التي لحقت بالرابطة الإسلامية في استطلاعات الرأي، اتخذت أفكار المودودي منحنى طائفيًا حادًا، وبعد إعلان لاهور عام 1940، عندما أعلنت الرابطة الإسلامية التزامها تجاه باكستان، ظهرت «الجماعة الإسلامية» كرابطة مضادة. رد فعل المودودي على إعلان لاهور عام 1940، الذي دعا إلى إقامة دولة مسلمة في المناطق ذات الأغلبية المسلمة في شبه القارة الهندية، فتح المجال للعمل من أجل مرحلة جديدة من الإصلاح الإسلامي، وبذلك نشأت «الجماعة الإسلامية» في 1941، وتزعمها المودودي لمدة 31 سنة من (1941 ـ 1972).

وصف المودودي الفترة ما بين إنشاء الجماعة الإسلامية 1941 وما بين التقسيم في 1947 على أنها فترة «تدريب وتنظيم».[1] كان هدف المودودي في الأصل من دخول المعترك السياسي هو وقف صعود الهندوس وتحويل الهند بأسرها للإسلام، فيحمي بذلك المسلمين من تعدد الثقافات الهندية إلى الأبد. لكن بحلول عام 1940 كان المودودي قد قبل بحتمية تقسيم شبه القارة الهندية. لذلك تحول انتباهه من حزب المؤتمر إلى الرابطة الإسلامية وبرنامجها الطائفي. من هذه النقطة كانت معارضة المودودي للرابطة الإسلامية لا تلقي بالًا لمطالب محمد علي جناح بالحكم الذاتي

---

(1) ADAMS, Charles J. 1983. «**Mawdudi and the Islamic State**» in ESPOSITO, John L. (ed, Voices of resurgent Islam. New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 99-133; AHMAD and ANSARI (eds.). 2003: pp. 360-365.

لمزيد من المعلومات حول الجماعة خاصة في الفترة التي تلت 1947، انظر:

NASR, Seyyed Vali Reza. 1995. «**Democracy and Islamic Revivalism**» in Political Science Quarterly, V. 110, n. 2 (Summer). New York: The Academy of Political Science, pp. 261-285.

للمسلمين، فقد قرر المودودي بالفعل أن يكون هو من يقيم ويقود دولة باكستان الإسلامية لو قُدر لها وقامت.

فيما كانت الهند تتجه أكثر نحو التقسيم، كانت رؤية المودودي للحكم السياسي في باكستان تتضح أكثر. فقد نصَّب نفسه لإدارة الجدل الدائر حول باكستان، وليفعل ذلك كان يحتاج لقوة وشهرة الرابطة الإسلامية، لكنه لم يكن واثقًا في نوايا محمد علي جناح، الأكثر من ذلك غير واثق في الميول العلمانية للرابطة الإسلامية. فبالنسبة، لمحمد علي جناح كان للناس مطلق الحرية في الذهاب للمعابد أو الجوامع أو أي مكان للعبادة. وليس للدولة أي سلطان عليهم فيما يتعلق بالدين أو الطائفة أو العقيدة كمواطنين يتمتعون بالمساواة في دولة واحدة، يقول جناح: «الآن أعتقد أن علينا أن نضع هذا نصب أعيننا، وسنجد بمرور الوقت أن الهندوس كفوا عن كونهم هندوسًا والمسلمين كفوا عن كونهم مسلمين ليس على مستوى الايمان فهذه أمور شخصية، لكن على مستوى الحس السياسي كمواطنين في نفس الدولة»[1].

كذلك كان مصير الدولة الكمالية في تركيا وحكم محمد رضا بهلوي في إيران بمثابة تحذير للمودودي، وكل مسلم يريد دولة إسلامية حافظة للإسلام في شبه القارة الهندية. وبشكل مطَّرد، تعامل المودودي مباشرة مع سياسات الرابطة الإسلامية ومفهوم الرابطة عن ما يجب أن تكونه باكستان، كان هذا محور هجومه العنيف، شجب القومية واعتبار السياسات العلمانية كفر. في عام 1947 بعد التقسيم مباشرة، شعر المودودي أنه عبر لبر الأمان بعدما اندلع العنف في مقاطعة جورداسبور في البنجاب، حيث اتهمت الجماعة الإسلامية ونقلت إلى لاهور على يد وحدات من الجيش الباكستاني. أصبح المودودي الآن يطالب بدولة إسلامية حيث حلم بإمبراطورية إسلامية، ولم يعد حلمه أن ينقذ الإسلام في الهند بل أن ينال باكستان.

تفسير المودودي للإسلام لم يشجب فقط الإسلام التقليدي بل حتى مؤسساته الضاربة في القدم. فقد رأى المودودي أن الإسلام ليس لديه احتماليه نجاح كدين أو

(1) JINNAH , Muhammad „Ali. 1947. Mr. **Jinnah's presidential address to the Constituent Assembly of Pakistan August** 11, 1947. Available at http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/constituent_address_11aug1947.html, last accessed 21/02/2012

كحضارة- وهذا قدره- إذ لم يمح المسلمون التجارب الثقافية والعادات المتراكمة، فيكتسب القوة بعد أن يعاد بناءه بدقة كالإيمان الأول للنبيﷺ. ظهرت السياسة بعد ذلك على أنها جزأ لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية، والدولة الإسلامية التي سعى إليها المسلمون من خلال العمل السياسي الإسلامي، نُظر إليها على أنها الحل لجميع المشاكل التي تواجه المسلمين. وكلما خلط المودودي تدريجيًا الدين بالسياسة، والإيمان بالتوجهات الاجتماعية، كان يزيل الدسم عن الإيمان الإسلامي ليتناسب مع الهدف المكتشف حديثًا، فقد أعاد تفسير المفاهيم والإشارات ومنحهم معنى جديد ودلالات مختلفة. أعطاه هذا الفرصة لأن يضع قراءة سياسية للإسلام، قراءة فيها التقوى الدينية تتحول لسلطة سياسية، أصبح الإيمان أيديولوجية والعمل الخيري هو العمل الاجتماعي.

الناتج عن كل ذلك، ما عرَّفه أبو الأعلى المودودي على أنه «الدين»، ألا وهو التقوى الدينية. بدا هذا النهج مشرق على مر السنين، ومضى ليشمل بنية العقيدة الإسلامية. تم تطبيقه على مناحي الإسلام قولًا وعملًا، لإنتاج تفسير شامل لكل جوانب الإسلام. على يد المودودي تحول الإسلام من دين لأيديولوجية تمامًا. ولم يكن الشكل الذي صاغه المودودي بأي حال من الأحوال له علاقة بالإسلام التقليدي. فقد تبنى الأفكار والقيم والآليات والمفاهيم الحديثة ودمجهم في نسيج إسلامي، وبالتالي أنتج رؤية أيديولوجية متسقة من الداخل مع الإسلام لكنها هجين أيضًا. رؤية المودودي لم تكن حديثة على أي حال، لكنها كانت تدعي الحداثة، فهو لم يكن يسعى لإحياء مسألة رجعية، بل تحديث المفهوم التقليدي للفكر والحياة الإسلامية. رؤيته كانت تمثل انفصالًا واضحًا عن التراث الإسلامي، وبشكل أساسي كانت قراءة جديدة للإسلام من منطلق الفكر الحداثي[1].

رؤية المودودي هذه كانت نتيجة خطاب موجه «للآخر» الغرب. كذلك كانت رؤيته نتيجة للصعود السياسي الكبير للهندوس في الفترة ما بين الحربين العالميتين. ومع ذلك عندما حاول المسلمون إعداد العدة لمواجهة التحدي الهندوسي، جادل

(1) SAYEED' S.M.A. 1999. **The myth of the authenticity: a study in Islamic fundamentalism**. New Delhi: Kitab Bhavan, pp. 174 and 180

المودودي أن عليهم تحرير أرواحهم من التبعية للغرب أولًا. بالتالي خطاب المودودي حتى الذي حركه الصعود الهندوسي كان ينتهي به الأمر موجهًا للغرب في النهاية. لقد أظهرت خياراته السياسية ميولًا أيديولوجية حداثية. كانت قراءته للدين والمجتمع تستند على رؤية جدلية للتاريخ، حيث الصراع بين الإيمان والكفر يتوج بكفاح ثوري في النهاية. وبالنسبة للمودودي الجماعة الإسلامية هي طليعة هذا الكفاح التي ستؤدي في النهاية لليوتوبيا الإسلامية. في سياق مماثل، آراء الجماعة إزاء الحكومة وما يفعله الحزب أكدت انفصال المودودي عن التقاليد الإسلامية، وبينما ظهرت مصطلحات كـ«ثورة»، «طليعة»، «أيديولوجية»، «الخلافة الديمقراطية»، «الديمقراطية الدينية» ظهرت مرارًا وتكرارًا في خطابات المودودي وحددت الأجندة السياسية للجماعة الإسلامية، وكانت دليلًا على حداثته. كذلك كان اتجاهه السياسي معاديًا تمامًا للرأسمالية والاشتراكية. عدائه للرأسمالية كان بسبب محتواها العلماني ومركزيتها البشرية، كما أنها وثيقة الصلة بالإمبريالية التي تهمش المسلمين في الهند، والاشتراكية بسبب إلحادها وإحلالها المجتمع محل الله كعبادة. لذلك وقبل كل شيء اعتبر أن عليه هزيمة الاشتراكية والرأسمالية كمنافسين قبل الهيمنة على الحياة والفكر الإسلامي. ومع ذلك على المستوى العملي كان المودودي متحفظًا أكثر تجاه الاشتراكية أكثر من الرأسمالية[1].

تطبيق الأيديولوجية يتطلب العمل لتشيكل الدولة الإسلامية المفترضة في باكستان. طالبت الجماعة الإسلامية بحكومة تطبق وتطيع الشريعة الإسلامية وكان من شأن ذلك أن يحقق الوعد الطوباوي الذي هدف إليه العمل الجماعي الإسلامي، وبالنسبة للجماعة الإسلامية كان يجب إقامة الدولة الإسلامية وفق القواعد والإجراءات التي ينص عليها المودودي. جدير بالذكر أن العمل الاجتماعي لا يعني مفهوم الثورة كما هو عند الغرب. المودودي أراد تغييرًا تدريجيًا أفضل من فرض وضع راديكالي، لم ينضم المودودي لحلفاء حرب ولم يستخف بالعنف كأداة سياسية، كما أن الثورة تم التبشير بها ليس من قِبل الجماهير لكن بشر بها قادة المجتمع. الثورة إذًا كما يرى المودودي لم تندلع من أسفل المجتمع لأعلاه، بل من أعلى المجتمع لأسفله. بالتالي

(1) NASR, 1994: pp. 7-9, and SAYEED, 1999: pp. 218-221.

الهدف من الثورة لم يكن قيادة حراك الطبقة الدنيا، بل ضم قادة المجتمع. مفاهيمه لذلك عن العمل المجتمعي كانت مختلفة في المعنى والمغزى.

أصبح تصور المودودي لنفسه على أنه القائد الوحيد الذي يستطيع انتشال المسلمين من محنتهم أكثر وضوحًا. كان لديه طموح قيادة كل مسلمي الهند كطالب مجدد للدين وكزعيم يعد الأبرز. كان إصراره على أن تصل أعماله للقاصي والداني في ذلك الوقت محاولة لتثبيت نفسه كقائد سياسي أعلى. وفي كتابات المودودي تم ترجمة وتوظيف مصطلح «علماني» على أنه «لا ديني» وحرفيًا كتبها «بلا دين»، وبالنسبة له نظام اجتماعي «بلا دين» يعتبر لعنة. نظريًا، في نظام علماني، تتخذ الحكومة مواقف حيادية من كل الجماعات الدينية وتقف على قدم المساواة مع الجميع. لكن حسب فهم المودودي فإن الحكومة العلمانية ستتخذ موقفًا علمانيًا فقط مع الأقليات الدينية، لا تعنفهم ولا تساعدهم، لكن سيكون الحزب الحاكم بالضرورة يدين بدين الأغلبية. علمانية حزب المؤتمر، كان المودودي يرى أن كل تعاليم غاندي عن التسامح مع جميع الديانات ليست سوى غطاء للأحداث المتراكمة، خاصة المتعلقة بوجهة نظر الهندوس. من ثم ستؤدي سياسة حزب المؤتمر لفرض التوجهات الدينية لغاندي على الهند بأكملها، فيما أراد المودودي لمسلمي الهند أن يكونوا أفضل عن طريق التنظيم والانضباط والتفاعل الاجتماعي، والذي سيحول الهند لدار الإسلام.

في وقت سابق عندما استقر المودودي في لاهور عام 1939 كان يأخذ بعين العقل الوضع الهندي ككل، واضعًا في حسابة الصعود السياسي للهندوس الذي يبدو أن لا رجعة فيه. لكن حتى في أكثر أوقاته مثاليه كان بحلول نهاية عام 1930 يدرك أن حلم تحويل الهند للإسلام يبدو صعب المنال، ما جعل المودودي يستسلم لمشاعر الطائفية أكثر وأكثر، وقد أثر هذا عليه في إحياء الدين والنشاط السياسي. كان المودودي يعارض حزب المؤتمر العلماني القومي حتى لو أن الحزب يطالب باستقلال الهند، وكان سبب المعارضة الطائفية المستقرة في قلب المودودي. فالقومية العلمانية بالنسبة له كانت خطرًا يهدد الطائفية، ولهذا السبب فقط كان يشيطنها في أيديولوجيته، فالقومية العلمانية هي حكم حزب المؤتمر، أي: حكم الهندوس كما يقول المودودي.

في عام 1938، في مقالة مطولة في: «ترجمان القرآن» كتب المودودي أن وعود نهرو

بالتقدم العلمي والديمقراطية القومية ستكون بمثابة «انقراض الإسلام والمسلمين». في نفس المقال هاجم المودودي العلمانية القومية لحزب المؤتمر والديمقراطية منددًا بأنها تضر بمصالح المسلمين الهنود. وعرض في المقال مخطط دولتين من نفسه، واقترح دولة داخل دولة، الطلب الذي نادى به محمد إقبال «هند مسلمة داخل الهند». ثم عرض الخطط التي من شأنها توفير الحماية الإقليمية للهند، وتعطي حق الحكم الذاتي للمسلمين. المخطط الأول عرض تقسيم الهند لكيانين ديمقراطيين مستقلين ثقافيًا، متدين في كيان فيدرالي بدستور مماثل لسويسرا أو أستراليا أو الولايات المتحدة[1].

الكيانات المكونة للاتحاد سيكونوا شركاء بالتساوي في إدارة الدولة، وسيكون لكل كيان فيهم حدودًا واضحة، وسيادة في الشؤون الداخلية، قادرًا على صياغة وتنفيذ قوانينه الخاصة، عن المسائل المتعلقة بالدولة ككل، ككتابة دستور فيدرالي، سيتم انتخاب جمعية لكتابة الدستور، وسيتم اختيار أعضائها عبر انتخابات قائمة على التمثيل النسبي. وفي حال لم تحظى الخطة الأولى بشعبية كبيرة فقد وضع المودودي خطة ثانية، وفيها يعاد تنظيم الهند بحدود كونفيدرالية إلى أربعة عشر إقليمًا هم ـأجمر، آفده، بلوشستان، شرق البنغال، بوبال، دلهي، حيدر آباد، جوارا، جونجاد، مقاطعة عند الحدود الشمالية الغربية ، شمال وغرب البنجاب، السند، تونك- سيتم منحهم للمسلمين، ومقاطعة كبيرة واحدة هي الرابعة عشر ستكون للهندوس. نفس الثلاثة عشر مقاطعة اقترحها السيد عبد اللطيف (1891 ـ 1971) الذي أشاد المودودي بحكمة خطته في إعادة رسم الحدود الطائفية. وفي خلال 25 سنة سيتم تبادل السكان بين المقاطعات الإسلامية وجارتهم الهندوسية. تكون الأربعة عشر مقاطعة ملتزمة بالكونفيدرالية الهندية، لكن لها السيادة في شؤونها الخاصة[2].

(1) NASR, 1994: pp. 109-110.

(2) لمزيد من المعلومات عن سيد عبد اللطيف:
LATIF, Sayyid Abdul. 1937. **The concept of society in Islam and prayers in Islam**. Hyderabad-Deccan: The Hyderabad Printing Works; and LATIF, Syed Abdul. 1943. The Pakistan issue, being the correspondence between Sayyid Abdul Latif and M.A. Jinnah on the one hand, and between him and Maulana Abul Kalam Azad, Rajendra Prasad and Jawahralal Nehru on the other, and connected papers on the subject of Pakistan. Lahore: Sh. M. Ashraf.

هذه المخططات أكدت بوضوح ميول المودودي الطائفية، لكنها كانت في إطار هندي. ولن تبقى في هذا الإطار طويلًا. في نهاية هذا المقال الكاشف كتب المودودي أنه لو تم رفض المخطط الثاني أيضًا، لن يكون أمام المسلمين خيار سوى المطالبة بمنطقة للحكم الذاتي، يشترك معه جاره الهندوسي في مسائل الدفاع المشترك والاتصالات والتجارة فقط، هذه الفكرة لم تكن بعيدة عن المناقشات الدائرة بين حزب المؤتمر والرابطة الإسلامية، ونائب الحاكم في ذلك الوقت. هذه الأفكار حول الكونفيدرالية الهندية كانت وسيلة لفهم معتدل أوسع لفكرة الانقسام التي تتجه إليها الهند. المودودي ككل المسلمين الطائفين في ذلك الوقت بدأ يشعر أن نطاق الاختيارات يضيق. وعندما سُئل بين عامي (1938–1939) عن اختياره لقب دار الإسلام لمشروعه في باثانكوت قال: إنها تعني بيت للثقافة الإسلامية، وليست دولة إسلامية، ولو شاء الله قد يصبح الاثنان واحدًا[1].

بظهور الدولة الإسلامية لم يعد يعني المودودي مجمل الهند، كما أنه غادر جنوب الهند قبل عامين، بعد أن كان جليًا أنه لا مستقبل للمسلمين في هذه المنطقة. وبعد انتخابات عام 1937 ، عندما أُعطيَ الهنود حكومة محدودة للحكم الذاتي، وعلى مدار العقد الذي يليه، المودودي مثله مثل كل المسلمين المتدينين المقيمين في مناطق ذات أقلية مسلمة، بدأ في الخضوع لإغراء الانفصال. فقد حطمت قسوة الحقيقة حلمه بـ«هند إسلامية»، لكن الحديث عن «الهند الإسلامية» قاد بدوره للحديث عن «دولة الإسلام» وقاد ذلك بدوره الحديث عن إقليم منفصل للدولة المسلمة. من هذه النقطة فصاعدًا أصبحت العلاقة بين الرابطة الإسلامية والجماعة الإسلامية معقدة، بدت العلاقة بينهم أنها تتسم بالتنافس والوفاق. لكن وراء التنافس الذي ميز العلاقة بين الأثنين كان الأساس لعلاقة تعايش بدأ ينشأ حيث يتشارك الكيانان في النهاية نفس الأفق الطائفي.

قامت «الجماعة الإسلامية» على فكرة الأمة كتجسيد محض وحصري لرؤية الإسلام التي من شأنها أن تمنع التعايش المشترك بين الهندوس والمسلمين. وكان الحزب هو وسيلة نشر هذه الرؤية، وبالتالي التحكم في السياسات الإسلامية في هذا الوقت. وتنعكس أصداء هذا الاتجاه في التطور الذي شهده خطاب المودودي لاحقًا. التوجه الطائفي هذا

(1) NASR, 1994: p. 110.

صِيغ في خطاب كوني سعى لخدمة مفهوم الأمة في مجتمع منفصل عن مجتمع الهند، وكان هذا شكل قومي أكثر منه شكل ديني، جعل هذا أيديولوجية المودودي مرتبطة أكثر بمسائل الأمة والانفصالية والسيادة والحدود الإقليمية، وكيف يكون كل ما سبق في إطار «الإسلاموية». ومع ذلك كانت فكرة الأمة في حد ذاتها مميزة.

بعدما تأسست الجماعة الإسلامية أنشأ المودودي مكتب ترجمة مُكلف بترجمة أعماله إلى العربية. وسرعان ما ترجمت بعد ذلك للفارسية والتركية. وبدا جليًا بعد ذلك للمودودي وحدة الهدف الذي يجمعه بالعرب والفرس والترك من المسلمين وصور أنشطة جماعته وأفكارها على أنها ذات صلة بحياتهم وظروفهم. هذه الرؤية الكونية كانت مغروسة في الجماعة وجزءًا من مهمتها. مع الوقت رسَّخت جهود الترجمة الصورة العالمية للحزب، كما روجت للمودودي على أنه مفكر إسلامي عالمي له فضل كبير في تشكيل الإسلاموية عبر العالم الإسلامي. التفاعل بين رؤيته الكونية والقومية جعل آراء المودودي إزاء الشؤون الدولية معقدًا جدًا وغامضًا أحيانًا. على المستوى النظري، كانت أيديولوجية المودودي إسلامية بشكل عام شكلًا ومضمونًا، وملتزمة بكونية وعالمية فكرة الأمة. لكن على مستوى التطبيق، كانت أيديولوجيته تعمل في وسط قومي وطائفي، ألهم أفكارها وشكل التنظيم وبرنامجه. وكانت للأيديولوجيات الغربية أيضًا تأثيرًا مهمًا على أفكار المودودي بخصوص الشؤون الدولية. كان المودودي دائمًا حريصًا على مقارنة الإسلام مع الرأسمالية والاشتراكية، وليس مع المسيحية، مما يدل على أنه لم يرى فقط الإسلام كنظام اجتماعي وسياسي وأيديولوجي، بل أيضًا كان مشغولًا بالقيم والمثل المؤسسية الغربية. خطاب المودودي، ككثير من المفكرين الإسلاميين الآخرين، كان ينظر للغرب بعين العداء وعدم الثقة، باعتباره قوة شريرة تريد تدمير الإسلام وإخضاع المسلمين سياسيًا وثقافيًا. نتيجة لذلك، كان المودودي حريصًا ليس فقط على التمكين السياسي للمسلمين، بل وأيضًا الحفاظ على ثقافتهم الذاتية. كانت «المناهضة للغرب» عاملًا قويًا في فهم المودودي للعلاقات الدولية الحديثة، ومع ذلك، فهمه للعلاقة بين الإسلام والغرب حدده تفكير دقيق[1].

---

(1) NASR, 2000: pp. 1-22.

مثل حسن البنا (1906-1949)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر، نظر المودودي للمجتمعات الإسلامية على أنها معتمدة على الغرب، ضعيفة سياسيًا، وضالة ثقافيًا. كان الاثنان في سنواتهم الأولى ضد الاستعمارية القومية، متحولين لفكرة الإحياء الديني لاستعادة مجد الإسلام في الداخل وعالميًا. بنوا أفكارهم واهتماماتهم على كلًا من: حركات الصحوة الإسلامية في القرن الثامن عشر مثل الوهابية، وما تبعهم من حركات في القرن التاسع عشر والعشرين في نقد المجتمع الإسلامي. كلاهما المودودي والبنا لم يعيدا إنتاج الماضي، عوضًا عن ذلك قدموا استجابة إسلامية أيديولوجية وتنظيمية للمجتمع الحديث. عن طريق تطبيق الرؤية والمنطق لإحياء روح الإسلام في ظروف اجتماعية وتاريخية معاصرة لمجتمع إسلامي في القرن العشرين. إعادة تفسير التراث والمعتقدات لمخاطبة الواقع الحديث. وهم مع ذلك ميزوا طريقتهم بأنها حداثة إسلامية وليست «تغريب الإسلام». وإذا شرع بعض الحداثيين الإسلاميين في تبني الأفكار والمؤسسات الغربية بدعوى أنها تتناسب مع الإسلام، فقد قدم المودودي والبنا توليفة جديدة بدأت بالتراث الإسلامي، ووجدت إما المعادل الإسلامي أو نصوص إسلامية فيما يتعلق بالمسائل الحكومية، التغيرات القانونية، المشاركة الشعبية وإصلاح التعليم. كلًا من المودودي والبنا تشاركا نظرة معادية للإمبريالية وللغرب، واعتبروه ليس فقط تهديدًا سياسيًا واقتصاديًا بل وثقافيًا أيضًا للمجتمعات الإسلامية. التغريب شكل تهديدًا للهوية والاستقلال ونمط الحياة الإسلامي، والتغلغل الديني والثقافي للغرب في (التعليم، القانون، العادات والقيم) كان أكثر ضررًا على المدى الطويل من التدخل السياسي، لأنه يهدد هوية وبقاء المجتمع المسلم ذاته. بالنسبة لهم، كان الإسلام يحقق الاكتفاء الذاتي، منهج حياة شامل، وبديلًا أيديولوجيًا يغني عن الرأسمالية الغربية والماركسية، وبالرغم من معاداتهم للتغريب، لم يكونوا ضد التحديث. فقط انخرطا كلاهما في تنظيمات حديثة وأبنية مؤسسية، قدمت خدمات تعليمية ورعاية اجتماعية، واستخدموا التكنولوجيا الحديثة في الاتصال الجماهيري لنشر رسالتهم وحشد الدعم الشعبي لها. كتب المودودي على نطاق واسع ومنهجي، مدللًا أن الإسلام دين شامل لجميع مناحي الحياة. مواضيع المودودي المتعددة عكست رؤيته الكاملة: الإسلام والدولة، الاقتصاد، التعليم، الثورة والنساء. رسالتهم، بالرغم من أن جذورها تصل للوحي

والمصادر الإسلامية، إلا أنها كُتبت لجمهور القرن العشرين، معالجة مشكلات الحداثة، محللة العلاقة بين الإسلام والقومية، الديمقراطية، الرأسمالية، الماركسية، سوق المال، التعليم، القانون، المرأة، العمل، الصهيونية والعلاقات الدولية[1].

عندما تم تقسيم الهند عام 1947، تم تقسيم الجماعة الإسلامية هي الأخرى إلى وحدات في الهند وباكستان وكشمير، تتشارك الوحدات أيديولوجية المودودي لكنها كانت تعمل من خلال هياكل تنظيمية مستقلة، في إطار الحكم الوطني الذي تخضع له، برر المودودي هذه الخطوة بالقول إن كل منظمة ستواجه الحقائق السياسية المختلفة في ظل ظروف وطنية منفصلة، ولا يمكن ضبطها في الصراع الدائر بين الهند وباكستان. وبالتخلي عن قيادة الجماعة الإسلامية في الهند قسَّم «الأمة» الجنينية على أساس الحدود القومية. تخلى المودودي عن فكرة «الأمة» أمام واقع تطور دولة قومية جديدة في المنطقة، وفي سنوات لاحقة، ستظهر جماعات إسلامية في سيرلانكا وبنجلاديش منفصلة عن بعضها وعن الجماعة الإسلامية في الهند وباكستان أيضًا.

تحليل القانون والدستور الإسلامي[2]

إذا استثنينا «التمهيد»، الذي وضعه المؤلف، و«المقدمة»، التي كتبها خورشيد أحمد، رئيس التحرير والمترجم، والفصول الست، فإن هذا العمل ينقسم إلى قسمين: «جوانب الشريعة الإسلامية» (ثلاثة فصول)، و«الفكر السياسي والدستوري في الإسلام» (سبعة فصول)، وبالتوازي مع المؤتمرات التي عقدها الكاتب والمقالات اللاتي قدمها للقارئ، ومنها: «الشريعة الإسلامية» (6 كانون الثاني/ يناير 1948)، «التشريع والاجتهاد في الإسلام» (كانون الثاني/ يناير 1958)، «كيفية تطبيق الشريعة الإسلامية في باكستان؟» (19 شباط/ فبراير 1948)، «النظرية السياسية في الإسلام»

(1) ESPOSITO, 1999: pp. 129-135.

(2) معظم المواد العلمية المتعلقة بالمودودي تم تجميعها في مجلد واحد وترجمها للإنكليزية خورشيد أحمد، وهو أحد أعضاء وقادة الجماعة الإسلامية في باكستان ونشرت بعنوان «The Islamic Law and Constitution»، كذلك جمعت خطب المودودي تحت هذا العنوان، وقدمتها كلية القانون في لاهور في مطلع عام 1948، وقد نشرت أصلًا في عام 1955، في كراتشي، من قبل الجماعة الإسلامية، والطبعة الثانية عام 1960. الطبعة المستخدمة هي من الطبعة الثانية لسنة 1960.

MAUDUDI, Sayyid Abul A'la. 1960. **The Islamic Law and Constitution, translated and edited by Khurshid Ahmad. Lahore**: Islamic Publications.

(تشرين الأول/ أكتوبر 1939)، «المفاهيم السياسية في القرآن» (توليفة من فكره كما ورد في «تفهيم القرآن» «تعليقًا على القرآن» والتي بدأ الكاتب فيها عام 1948، ونشرت في ستة مجلدات بين عامي (1951 و 1972)، «المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية» (تشرين الثاني/ نوفمبر 1952)، «أساسيات الدستور الإسلامي» (تشرين الثاني/ نوفمبر 1952)، «حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية» (آب/ أغسطس 1948)، «مشكلة الناخبين» (1955)، «بعض المقترحات الدستورية» (آب/ أغسطس 1952).

لو أخذنا في الاعتبار نطاق هذا البحث، فإن التحليل قائم على «النظرية السياسية في الإسلام» (تشرين الأول/ أكتوبر 1939)[1]، «الشريعة الإسلامية» (6 كانون الثاني/ يناير 1948)[2]، «حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية» (آب/ أغسطس 1948)[3]، حيث يركز الكاتب على ما يراه «الدولة الإسلامية» المفهوم الذي ظهر وتطور في كتاباته على مدار حياته. النصوص الأخرى، كما «الملاحق»، تتعامل أساسًا مع المشاكل المتعلقة بوضع دستور لباكستان، بين عامي 1952 و 1956، وهي خارج نطاق بحثنا هذا.

مبادئ ومؤسسات وخصائص الدولة الإسلامية

الحاجة والمبرر لإقامة الدولة الإسلامية، بالنسبة للمودودي، تنبع من طبيعة النظام العالمي. بالتالي، فإن الدولة الإسلامية جزء من عقيدة متكاملة واسعة النطاق، حيث يكون المبدأ الأساسي المؤسس للدولة هو الحاكمية لله الخالق. يعتمد المودودي في ذلك على ملاحظاته الخاصة، وعلى القرآن الكريم الحاكم لكل شيء. القرآن الذي هو في حد ذاته إرادة الله، الذي نظم كل شيء، رفع السماء فوق الأرض، وجعل الليل يتبع النهار، وما إلى ذلك. فكل شيء مقدر بمقدار، كل شيء يتبع قانون إلهي، بما في ذلك مسار الإنسانية باستثناء بعض المسائل الاجتماعية والأخلاقية. قد يستمتع بعض البشر بفكرة الاستقلال والحرية لبعض الوقت، لكن الحقيقة أن الله هو المدبر لكل شيء[4].

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 123-152.

(2) MAUDUDI, 1960: pp. 40-70.

(3) MAUDUDI, 1960: pp. 273-299.

(4) SAYEED, 1999: pp. 183-188 and 197-200.

وفيما يتعلق بهذا، فإن النظام الكوني يسير ضمن الإرادة الإلهية، ولا يحيد عنها، ولذلك فإن الإسلام يعني؛ أو أن تكون مسلمًا يعني؛ أن تستسلم لربوبية الله. فالبشر هم وحدهم من بين كل المخلوقات الذين منحوا حرية الاختيار، إما الاستسلام لربوبية الله أو لا[1].

بالنسبة للمودودي، الدولة الإسلامية هي الأداة التي تستطيع تطبيق رؤية الإسلام للحياة، والتي بالنسبة للمودودي، تعتبر رؤية شاملة إصلاحية تهدف لنشر الفضائل والقيم. وهذه الدولة هي المختصة بالقضاء على الشرور من المجتمع، ووضع نظام يفضي إلى راحة الإنسان[2].

يجادل المودودي بأن جميع وجهات النظر العالمية يمكن تقسيمها إلى موقفين أساسيين متعارضين: أحدهما: أن نقبل بمبدأ الحاكمية لله وأن الله هو المُشرع. الأخرى: هي التمرد على الله. وبالنسبة له، الإسلام دين عالمي شامل، يوضح طبيعة الله، ومكانة الإنسان ووضعه في الكون، والطريقة التي خلق بها الكون، كهيئة وكنظام، وضح كذلك أنماط سلوك البشر في إطار الجماعات الاجتماعية، وانطلق منها إلى العلاقة الأكبر بين الإنسان والنظام الكوني[3].

واستندت الدولة الإسلامية على أربعة مبادئ:

- الاعتراف بأن الحاكمية لله
- سلطة النبي.
- هذه الدولة هي ممثل الله.
- تدير الدولة شؤونها اعتمادًا على مبدأ «الشورى».

فالمبدأ الأول للدولة الإسلامية هو أن الحاكمية لله. ومعنى هذه الحاكمية أن الله وليس الإنسان هو مصدر التشريع في المجتمع المسلم. السيادة والحكم لله وحده رب كل شيء، وليس من حق أي إنسان أن يشرع القوانين في ملك الله، وإن حدث فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فالسلطة والطاعة لله وحده[4].

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 46-49

(2) SAYEED, 1999: pp. 216-217.

(3) SAYEED, 1999: pp. 180-183.

(4) MAUDUDI, 1960: pp. 50, 136-138, and 145.

بالنسبة للمودودي، لا أحد، سواء كان ملك، أو طائفة من الناس، ولا الناس ككل، وحتى الدولة لهم الحق في تشريع أي قانون. الله هو صاحب السلطة الفريدة والمطلقة. فلا يوجد أي تشريعات مستقلة عن إرادة الله في الدولة الإسلامية، وليس من سلطة أحد تغيير ما شرعه الله. فقد منع القرآن أي شخص من تغيير ما قدَّره الله ورسوله. لذلك، فقد قامت الدولة الإسلامية على الشريعة التي أنزلها الله على رسوله. فما تقره الحكومات أو السلطات من قوانين يعتبر شرعي، بقدر ما يتفق مع الشريعة الإلهية، أو ينبعث منها. وإذا تجاهلت الحكومة الشريعة الإلهية، فلا طاعة لها[1].

اعترف المودودي أن مفهوم السيادة صعب فهمه وسبب ارتباكًا شديدًا للمنظرين السياسيين. وقال أن السيادة كمفهوم: «هو المفهوم الأكثر إرباكًا في العلوم السياسية». يرى المودودي أن المشكلة نشأت عندما حاول البعض تحديد موضع السيادة بشكل خاطئ: «حاول الفلاسفة السياسيون وضع سقف لسيادة الله على الإنسان، من يطبقها وتطبق على من، هي بالتالي غير مناسبة»[2]. يعزي المودودي السيادة الحقيقية لله سبحانه الخالق، الرزاق، مدبر الكون. يستند المودودي على تفسيره وتحليله لكلمتين في القرآن (الرب) و(الإله) «السيد والمشرع»، تتبع المودودي سبب بؤس الكثير من البشر ووجد أن مصيبتهم تكمن في نزوع بعض البشر للسيطرة على البعض الآخر، بتنصيب نفسهم آلهة وأربابًا أو من خلال استثمار الرموز، المشاهير، الأحزاب السياسية، الشعوب، الأيديولوجيات، .. إلخ. اعتبروا نفسهم آلهة وتلاعبوا بغيرهم من الناس لتحقيق منافعهم الخاصة[3].

هذه المشاكل، سواء القضايا النظرية أو النتائج الوخيمة لسوء فهم مفهوم «السيادة»، تم تفاديها تمامًا في الدولة الإسلامية التي تضع حاكمية الله فوق كل شيء. فكل مسألة قانونية في الدولة الإسلامية يجب أن ترد للشريعة الإلهية، ولسنة الرسول ﷺ كسلطات مطلقة. وهكذا، فإن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع، والله هو المشرع الوحيد.

---

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 46-48 and 138.

(2) MAUDUDI, 1960: pp. 177-178.

(3) MAUDUDI, 1960: pp. 128-135.

المبدأ الأساسي الثاني للدولة الإسلامية بالنسبة للمودودي، هو سلطة النبي. يرى المودودي أن محمدًا ﷺ كشخص وكنبي يجب السير على سنته فقد اجتمعت فيه الحالتان الإنسانية والنبوية، وتداخلتا دون تمييز، فأصبح النبي ﷺ يعيش حياة روحانية، هي في حد ذاتها منهج يجب اتباعه. فالأنبياء جميعهم كانوا ممثلي الرب في الأرض، ومن هذا المنطلق كان لهم حق ممارسة السيادة التشريعية والسياسية[1]. ولهم علينا حق الطاعة من منطلق الآية: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[2]. بذلك، تصبح السنة أحد مصادر التشريع المطلقة[3].

المبدأ الأساسي الثالث في الدولة الإسلامية هو مكانتها باعتبارها ممثلة لله في الأرض. فالدولة لا تشرِّع أو تَسنُّ القوانين وفق هواها، بل كوكيلة للرب الأعلى. ومرة أخرى، فإن الأساس لهذا المبدأ قرآني أيضًا، في سورة النور ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ حيث تكلم الله عن تعيين خلفاء أو وكلاء في الأرض. لذلك فمن الطبيعي تسمية الدولة الإسلامية «دولة الخلافة» لأن هذه فعلًا طبيعتها. على المستوى الدنيوي، فالدولة الإسلامية مقارنة ببقية الدول تعتبر دولة ذات سيادة، حيث إنها تمارس سيادتها داخل حدود الأراضي التي تسيطر عليها. ومع ذلك، فإن هذه السيادة لا تحكم إلا بما شرع الله ولا تذهب لما هو أبعد منها. علاوة على ذلك، استثمر القرآن فكرة الاستخلاف كرابطة مواطنة بين كل سكان الدولة الإسلامية. فأصبح الحكم حق لكل المؤمنين في المجتمع الإسلامي. ليس هناك استثناء أو تمييز لصالح أي فرد، أسرة، فئة، طبقة على أخرى. كما أن هذا المجتمع لا يسمح بالتقسيم الطبقي، فلا توضع عوائق أمام أي شخص على أساس النسب، الحالة الاجتماعية أو الوظيفة[4]. بدلًا من ذلك، تفسح الدولة المجال دون قيد ليحقق كل شخص ذاته، ودائمًا، وبطبيعة

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 276.

(2) سورة النساء، الاية: 80

(3) SAYEED, 1999: pp. 193-197.

(4) MAUDUDI, 1960: pp. 148-149.

الحال، ضمن إطار لا يتعارض مع الشريعة الإلهية. فلا مجال لديكتاتورية فرد أو مجموعة أشخاص.

يعتبر المسؤول الرئيسي في الدولة الإسلامية هو الإمام، الخليفة، الأمير وهو رأس السلطة. وهو المسؤول الأول عن مسار الدولة، وموضع السلطة الحقيقي[1]، فهو كخليفة ممثل الله على الأرض، وفي نفس الوقت هو ممثل الشعب المسلم. ويحصل الخليفة على هذه المكانة ليس لأنه من أسرة أو قبيلة ذات وضع خاص، بل لأنه ينفِّذ شرع الله ويدير شؤون المجتمع، لذلك، فهناك قيود على سلطته وتصرفاته، فأولًا وقبل كل شيء يجب أن يتصرف وفق الشريعة الإسلامية، وأن تكون حالته الصحية تتحمل الأعباء الهائلة التي سيتحملها. بالتالي لا يوجد في الدولة الإسلامية أحزاب أو معارضة سياسية، لأن سياسة الدولة تتحرك لإشباع احتياجات السكان. وبالتالي، لا يوجد حاجة لأن يكون هناك انتخابات على فترات منتظمة أو تغيير في الإدارة. ووفقًا للمبادئ العامة، فالحكومة تدار من خلال التشاور، وسيتم اختيار، تعيين، انتخاب (الثلاث كلمات موجودة) من خلال عملية تشاورية. يؤكد المودودي في النهاية أن الإسلام لم يضيق أفق الإمكانيات عندما وضع طريقة معينة لاختيار القائد. فقد تختلف الطرق باختلاف الظروف والأوقات، كما حدث أثناء اختيار الخلفاء الأربعة بعد وفاة النبي. فالمهم عند الاختيار هو أن يحصل الخليفة الجديد على بيعة الأمة وسيحدث هذا لو توافرت فيه ثلاثة شروط: أولًا: أن يكون الخليفة قد بايعه الناس، فلا يحق لأي شخص مهما كان أن يفرض نفسه خليفة على الأمة. ثانيًا: الاستخلاف ليس حصرًا على طائفة بعينها. ثالثًا: أن يكون الاختيار قد تم دون إكراه[2].

أما بالنسبة للمؤهلات المطلوبة في الحاكم، فهي تعتمد على شخصيته الدينية والأخلاقية. فالهدف من عملية الاختيار في الدولة الإسلامية يكمن في أن يقع الاختيار على الشخص الأفضل. ويقصد المودودي بالأفضل ليس فقط الشخص الأكثر مهنية وقدرة على إدارة الدولة، بل أيضًا الخلوق المعروف عنه التقوى والورع. فإذا كان الإخلاص ضرورة لكل من يعمل في مؤسسات الدولة الإسلامية، فهو بذلك

MAUDUDI, 1960: p. 257. (1)

MAUDUDI, 1960: p. 252 (2)

ضرورة ملحة وبشكل مضاعف للقائد المسؤول، عن إدارة هذا الهيكل ككل. لهذا السبب، يتم استبعاد كل من يسعى للمناصب التنفيذية والتشريعية في هيكل الدولة. فالسعي لمنصب ما دليل على الجشع وتعظيم الذات عند الفرد، وهذا يتنافى كليًا مع الخوف من الله، ويدل على أن الشخص غير أهل للثقة. وهكذا، لا يوجد في الدولة الإسلامية حملات انتخابية أو منافسة وسباقات بين مرشحين، الفرد تؤهله سمات موضوعة سلفًا، وليس من حقه أن يذكي نفسه، بل يتم اختياره لشغل منصب ما. ومن الناحية القانونية يجب أن تتوافر في المرشح أربع شروط: أولًا: أن يكون مسلمًا، ثانيًا: أن يكون ذكرًا، ثالثًا: أن يكون بالغًا عاقلًا، رابعًا: أن يكون مواطنًا من الدولة الإسلامية. ومع ذلك، الشروط الأربع المذكورة هي مجرد تمييز للحدود القانونية الواجب توافرها في المرشح لقيادة الدولة الإسلامية؛ الأكثر أهمية كان مدى وعي المختار بطبيعة الحكم الإسلامي، وعمق معرفته بما يقتضيه إقامة هذا النظام.

كذلك تعتبر العديد من المواصفات والشروط الواجب توافرها في الخليفة مطلوبة في المؤسسات التشريعية والتنفيذية. فالغرض منها هو إعطاء النصح فيما يخص شؤون المسلمين. وهذه الهيئات يتم اختيارها وفقًا للإرادة العامة نوعًا ما، لكن طريقة اختيارها غير محددة[1]. أثناء حكم الخلفاء الأربعة الأوائل لم يتم انتخاب مجلس شورى، ويعزي المودودي هذه الحقيقة التاريخية لاختلاف الظروف والزمان[2]. فالمهم حول عملية الانتخاب هو أن تفضي هذه الانتخابات إلى اختيار الأصلح والأفضل مهما كانت الوسائل التي سيتحقق من خلالها هذا الهدف. وعلى نهج الحاكم، يجب أن يكون أعضاء مجلس الشورى أهل ثقة، مسلمين صالحين، ذكورًا، بالغين، وما إلى ذلك - وليسوا مجرد سعاة للسلطة.

وفيما يخص نطاق التشريع في الدولة الإسلامية، ذهب المودودي إلى مؤهلات مثالية لأعضاء مجلس الشورى. ويمكن اعتبار المؤهلات والصفات الواجب توافرها في الخليفة على أنها مطلوبة أيضًا في أعضاء مجلس الشورى. يقول المودودي: أن على العضو في هيئة الشورى كممثل للأمة الإسلامية،[3] أن يكون واثقًا تمام الثقة في

(1) MAUDUDI, 1960: p. 182.

(2) MAUDUDI, 1960: p. 255.

(3) MAUDUDI, 1960: p. 80.

الشريعة، وعلى أتم الاستعداد لتطبيقها. أن يكون كذلك على علم باللغة العربية لفهم معاني القرآن واشتقاق أحكام السُّنة. أن يكون على بصيرة بالأحكام سواء التفصيلية أو العامة في التشريع. كذلك يجب مراعاة أن يكون العضو عارفًا بآراء ووجهات نظر المجتهدين من الأجيال السابقة. هذه المعرفة الإسلامية، والتي هي أساس كل شيء آخر، يجب أن يوازنها علم بظروف الزمان وطبيعة المكان. ولكن حتى الآن لا زالت السمة الأساسية الواجب توافرها في العضو هي أن يكون حسن السيرة والسلوك، لأن القوانين الوضعية التي يضعها الفرد من نفسه لا تبعث على الطمأنينة في نفوس الرعية. كذلك فمن المهم أن يكون أعضاء مجلس شورى المسلمين رجالًا يتمتعون بثقة الناس، وليسوا رجال الحاكم.

لذلك، فوظيفة المُشرع هي إيجاد القانون وليس استحداثه، وحتى استحداث القانون وضعت عليه حدود صارمة[1]. فيجب توافر الشروط التالية ليكون من حق المشرع استحداث قانون: أولًا: تفسير، ثانيًا: الحالات التي لم تضع الشريعة فيها حكمًا لمسألة ما، فيخرج الحكم قياسًا على مسألة مشابهة في ظروف مشابهة. ثالثًا: الاستدلال بمبادئ الشريعة العامة في الحالات التي لم تقدم فيها الشريعة حكمًا محددًا. رابعًا: (الاجتهاد) ويكون في الحالات التي لم تقل الشريعة فيها أي شيء، ولم ينزل الله بها أمر، وتُرك الباب مفتوحًا أمام الناس ليضعوا الحكم المناسب. ويكون مجلس الشورى إلى جانب الحاكم يقدم له المشورة، ويرى المودودي أن رأي مجلس الشورى في النهاية ليس لا للخليفة ولا للناس[2].

يصبح عندئذٍ بذلك الخليفة في الدولة الإسلامية هو ولي الله ضمن مجتمع، كل فرد فيه خليفة الله في أرضه. ويحكم هذا الخليفة فقط لأن بقية الخلفاء وكّلوه. وهذا الخليفة مسؤول أمامهم من ناحية، وأمام الله من ناحية أخرى، كما أن بقية الخلفاء في الدولة مسؤولين أمام الله. ويكون هذا الخليفة مسؤول عن تطبيق شرع الله، ولكن ليس من صلاحيته التدخل وأن يملي على الناس ماذا يأكلون، أو ماذا يلبسون، أو ماذا

(1) MAUDUDI, 1960: p. 77.

(2) ADAMS, 1983: pp. 106-133.

يكتبون أو ماذا يعلمون أبنائهم[1]. فكل نزواته الشخصية لا تمثل شيء كونه مجرد وكيل خلفاء الله في الأرض. وهكذا، هذا «الوكيل الشعبي» هو أساس الديمقراطية في الدولة الإسلامية، والناس هم أصحاب السيادة الشعبية[2]. والتطبيق العملي لفكرة الوكالة هذه أن الحكومة الإسلامية في الدولة الإسلامية لا تتشكل إلا بقبول كل الناس، أو على الأقل معظمهم، وتستمر بقدر ما تمتعت بثقة الناس.

المبدأ الرابع في الدولة الإسلامية الذي يقوم عليه الحكم هو الشورى بين الناس في تسيير أمورهم. فبينما لم يضع الإسلام شكل مؤسسي للطريقة التي تتم بها الشورى، تاركًا الأمر للمجتمع ليحدد أفضل وأعدل الوسائل لتحقيق ذلك، بالشكل الذي يتناسب مع كل مكان وزمان، إلا إنه أصر أن يأخذ رأي كل من يخصه الأمر، إما بشكل مباشر أو عن طريق من بيده الأمر من أهل الثقة. الأكثر من ذلك، يجب أن يدلي الفرد برأيه دون أدنى إكراه ولا ترهيب، خلاف ذلك لا يعتبر الأمر شورى إطلاقًا. وأول تطبيق عملي للتشاور في المقام الأول هو اختيار رأس الدولة، بحيث لا يصبح هناك أي استبداد أو ملكية أو ديكتاتورية في السياق الإسلامي. كان هناك حكمة أخرى من وراء إقرار مبدأ الشورى وهي تجريد الحاكم من حق وضع الدستور بالشكل الذي يناسبه اعتمادًا على سلطانه المطلق، لأنه إن كانت سلطاته مطلقة سيكون من الصعب السيطرة عليه[3].

طبيعة الدولة الإسلامية كديمقراطية دينية

بالنسبة للمودودي، تعتبر الشروط التي وضعتها الدولة الإسلامية لمبدأ الشورى هي نفسها دليل أن الدولة الإسلامية دولة ديمقراطية. يقول المودودي أنه ربما أفضل اسم ممكن أن نطلقه على الدولة الإسلامية هو اسم: «مملكة الله»، وهذا الاسم قدمته اللغة الإنكليزية في كلمة «ثيوقراطية theocracy». ومع ذلك، تختلف الثيوقراطية الإسلامية تمامًا عن التجربة المريرة التي عاشتها أوروبا، حيث حكمت فئة كهنوتية

(1) إشارة قوية إلى الطبيعة الشاملة للدولة الحديثة، وربما إلى الإصلاحات التي كتبها مصطفى كمال أتاتورك في الجمهورية التركية الجديدة، وحالة السكان المسلمين تحت الحكم الروسي السوفياتي، وأوضاع المسلمين تحت الحكم البريطاني في الهند، والنفوذ المتنامي لحزب المؤتمر، الذي ساواه المودودي بالقومية الهندوسية.

(2) MAUDUDI, 1960: pp. 150-151 and 278; SAYEED, 1999: pp. 209-212.

(3) MAUDUDI, 1960: p. 280.

ميزت نفسها عن بقية السكان، مارست سلطة مطلقة وقوانين وضعية نسبوها لله، فألهوا أنفسهم وفرضوا هذه الألوهية على عامة الناس. هذا الشكل من أشكال الحكم ليس إلهي في شيء بل شيطاني. خلافًا لذلك، الثيوقراطية الإسلامية لا يحكمها أي فئة دينية معينة متميزة عن عوام الناس، بل يشارك الجميع في الحكم بما في ذلك الناس العاديون. فالأمة الإسلامية كلها تشارك في إدارة شؤون الدولة وفق كتاب الله وسنة رسوله. ولو سمح لي باستخدام مصطلح جديد سأسمي هذه «ثيو- ديمقراطية»، نظام حكم إلهي ديمقراطي، لأنه في ظل هذا الحكم أُعطيَ المسلمون سيادة شعبية محدودة تحت سلطان الله. وبالنسبة للمودودي، هذه «الثيو- ديمقراطية» لا يمكن مقارنتها مع أي نظام حكم عرفته الإنسانية يومًا. فهي تقوم على مبدئين: سيادة الله، واستخلاف الإنسان. فيُطلق عليها ثيوقراطية لأنها تقوم على الحاكمية بأمر الله ولا خروج عن أمره. وهي في نفس الوقت ديمقراطية لأنها جعلت كل فرد مسلم خليفة الله في أرضه، وطالبته بالتشاور الدائم لإدارة المجتمع. فكما يقول المودودي: يتمتع المسلمون بسيادة محدودة بموجبها يحق لهم عزل الخليفة والإدلاء برأيهم في كل سياسات الدولة. ويوجد حل لكل المسائل الإدارية والمختلف عليها في الشريعة التي بلا أدنى شك ستحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. ويحق لكل مسلم قادر على الإدلاء برأيه في مسائل الشريعة الإسلامية أن يدلي برأيه في الشريعة عندما يكون رأيه مطلوبًا وضروريًا، بهذا تصبح الثيوقراطية الإسلامية ديمقراطية[1].

من بين الخصائص المميزة التي نسبها المودودي للدولة الإسلامية وتحتاج إلى تمحيص ونظر: عالمية الدولة التي تحتضن الجميع، وطابعها الأيديولوجي. فالغرض من الدولة الإسلامية هنا يظهر بشكل سلبي بقدر ما يظهر بشكل إيجابي، ويصبح الهدف من الدولة هنا ليس فقط منع الاستبداد، ووضع حد للشرور بكل أشكالها، وحماية الدولة أراضيها، بل وبشكل أساسي أيضًا تحقيق العدالة الاجتماعية، وتشجيع كافة أنواع الفضائل. ولتحقيق هذه الغاية، كان لا بد من الحصول على سلطة سياسية، ومن أجل هذا بُرر استخدام الدولة لكل طاقاتها من سلطة، دعاية وتعليم... إلخ، لتحقيق هذه الغاية. بتحريك من هذه الغايات لن تسمح الدولة لنفسها بتجاهل طبيعة حياة قطاع عريض من

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 139-140.

السكان على أرض الواقع. فنهج الدولة عالمي شامل: «مجال نشاطها يتداخل مع حياة عوام الناس.. وفي هذه الحالة لا يكون للناس القدر من الخصوصية الذي يحتاجونه»[1].

خلاصة القول، الدولة كما يراها المودودي دولة شمولية، ويرى المودودي أن هذا حق الدولة، بل مهمتها الإلهية بسط السيطرة، اعتمادًا على مبادئ أخلاقية ودينية مناسبة، وهذا مُقدم حرفيًا على كل شيء. ويمثل التراجع عن هذه الحدود وبقاء الناس بعيدًا عن سيطرة الدولة نوع من إنكار الألوهية. وفي الجدل حول مدى سلطة الحكومة، كان المودودي مع أن تبسط الحكومة سيطرتها كليًا على الرعية. واعترف المودودي نفسه أن هناك تشابهًا بين الدولة الإسلامية والدول الشيوعية والفاشية الحديثة، من حيث أن تحقيق المصلحة يتطلب قدرًا من الاستبداد[2]، لكنه ميَّز بين نوعين من الشمولية: أحدهما جيد، والآخر سيء في مملكة الله.

ويؤكد المودودي للقراء، أن الشمولية الإسلامية لا تقمع الحريات الفردية للأشخاص، كما لم تقمع القيود المفروضة على السيادة الشعبية، أي: من الحريات بل حمتها. ولا يمكن التلميح بأي نوع من الدكتاتورية في الدولة الإسلامية، فهي دولة شمولية ثيو- ديمقراطية فقط. وبالمقارنة مع الدول الديمقراطية التي تركز على حرية الإنسان من جهة، والدول الشمولية التي تقمع الحريات من جهة أخرى، يعتبر الإسلام وسطًا بين الاثنين، جمع كلًا منهم بشكل يتوازن مع الآخر لإقامة نظامه السياسي، وفي الوقت نفسه تجنب التجاوزات وأوجه القصور[3].

تشمل الحريات الفردية، على ما يبدو، طريقة اللبس والكلام والتعليم، والتي ذكرت أعلاه في الجزء الخاص بحدود سلطة الحاكم. من ناحية أخرى، يمكن أن تندرج هذه الأعمال تحت بند المسموح والجائز في الشريعة الإسلامية، أو غير المكروهة، وهذا الجائز في الشريعة الإسلامية له مجال واسع جدًا حتى الآن.

فيما يتعلق بحقوق الإنسان أيضًا، أشار المودودي إلى بعض القيود المفروضة على سلطة الدولة الشمولية: لا تستطيع الدولة سلب حياة أو ممتلكات أو كرامة أي مواطن

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 145-146.

(2) MAUDUDI, 1960: p. 146.

(3) MAUDUDI, 1960: p. 152.

ما لم يكن هناك في الشريعة الإسلامية ما ينص على ذلك، لا يمكن حبس أي شخص دون سبب، والحبس يكون في إطار قانوني وبتوافر إجراءات قانونية معينة، لا يمكن للدولة أن تضع قيودًا على حرية الرأي والاعتقاد، ويسمح للناس بممارسة شعائرهم في مجموعات منظمة بشكل سلمي، وتنظيم الاجتماعات ومناقشة الأيديولوجيات دون فرضها بالقوة[1].

ما يميز الدولة الإسلامية أيضًا عن غيرها من الدول هي كونها دولة «أيديولوجية»[2]، بمعنى أن كل هؤلاء الأشخاص الذين يسلمون نفسهم لله تجمعهم رابطة الدين، ومن هنا ينشأ المجتمع المسلم. لذلك، فهو مجتمع أيديولوجي - وهو مختلف كليًا عن أي مجتمع آخر نشأ نتيجة صراع أعراق أو تمييز عنصري أو حادثة ما[3].

حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية ومسألة حقوق الإنسان

من وجهة نظر المودودي، أواصر الأخوة التي تجمع مواطني الدولة الإسلامية هي الأيديولوجية الواحدة التي يحملونها. تهدف هذه الأيديولوجية إلى تكوين مجتمع موحد، والدولة هي الوسيلة التي تحقق من خلالها الأيديولوجية هذا الهدف. يأتي ذلك بعد أن أكد أن للدولة أيديولوجيتها التي يتحتم عليها حمايتها ضد كل من يحاول العبث بها. ويجادل المودودي بأن لكل دولة أيديولوجية أخرى تفعل تمامًا مثل ذلك ضد كل من يحاول العبث بالمبادئ المؤسسة للدولة. فالدولة الإسلامية لا تشدد على أن يكون كافة رعاياها من المسلمين، بل أعطت حرية الاعتقاد فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وكل رعاياها بغض النظر عن معتقدهم يتمتعون بحماية الدولة، لكن الدولة لن تسمح لأحد بالعبث في أسس الدولة سواء من الداخل أو من الخارج.

على أي حال، لم يكتب المودودي بغزارة عن حقوق الإنسان، وما كتبه بعد ذلك كان في مرحلة متأخرة من حياته الفكرية. حتى أن المفاهيم المتعلقة بالحريات

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 266-268.

(2) MAUDUDI, 1960: p. 274.

(3) MAUDUDI, 1960: p. 48.

وحقوق الإنسان لم تكن ذات صيت في الغرب في الوقت الذي تشكلت فيه وجهات نظر المودودي عن السياسة وفن الحكم. وتناول المودودي نفسه هذه المفاهيم فقط عندما واجهت الدولة الإسلامية اتهامات بالميل للاستبداد واضطهاد الأقليات. ما يثير الاهتمام هو أن معالجة مسألة حقوق الإنسان عند المودودي كشفت عن الميول الشمولية للدولة في إطارها العالمي. يقول المودودي: أن حقوق الأقليات في الدولة الإسلامية هي تلك المنصوص عليها في الشريعة (حقوق أهل الذمة)، وألمح المودودي أن النظام الذي اتبعته الدولة العثمانية على أسس طائفية يشبه لحد كبير النظام الإسلامي. وقبل أن ينتقد أحد التقسيم الطائفي للدولة الإسلامية على أساس مسلمين وغير مسلمين، واعتبار غير المسلمين طبقة أدنى من المسلمين، لم يقدم المودودي أي تبريرات. لم يأتِ المودودي على ذكر أن هذا التقسيم بنص من الشريعة الإسلامية، بل برر ذلك مستخدمًا مفاهيم الدولة الغربية عن الدولة وحقوق الإنسان. يجادل أيضًا أن الدولة الإسلامية لا تعرفها الحدود الإقليمية بل هويتها الأيديولوجية، فيكون الإسلام حامي لها وسبب وجودها. لذلك، يصبح الحفاظ على النقاء الأيديولوجي للدولة شغلها للشاغل، مبررة بذلك استبعاد أي شخص أو أي شيء من شأنه أن يؤثر سلبًا على عمل الدولة. يضيف المودودي أن كل الدول الغربية الديمقراطية أو الشيوعية عامل كلا منها الأقليات على نفس النهج، حتى لو لم تعترف هذه الدول بهذا. أنكر المودودي كذلك أن يكون تقسيم الدولة للسكان بين مسلمين وذميين غير ديمقراطي، مشيرًا إلى أنه ليس من الديمقراطية إجبار الأغلبية على اتباع الأقلية[1].

تصوير الدولة الإسلامية على أنها دولة أيديولوجية أدى إلى نتيجتين مهمتين: أن الدولة لا يديرها ولا يحكمها إلا المسلمون. فيجب أن يكون رأس الدولة ومصدر كل السلطات شخص مسلم، وغير المسلمين مستبعدين من تولي هذا المنصب وأي مناصب مهمة في الدولة. لذلك، يجب أن يتمتع المسلمون في المناصب السيادية بالإيمان والإخلاص الكافي حيث سيتم تشكيل سياسات الدولة وتقرير الشأن العام بواسطتهم. وليس من المنطقي، كما يقول المودودي، أن يكون غير المسلمين

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 69-70; and NASR, 2000: pp. 1-22.

الذين رفضوا الإيمان، لديهم رغبة في العمل على إرساء الفكر الإسلامي، وتحقيق مصالح المجتمع الإسلامي[1]. ومع ذلك، يحق لغير المسلمين أن يتقلدوا المناصب غير الحساسة في الدولة الإسلامية، فيمكنهم تولي المناصب الرفيعة مثل رئاسة المحافظات، أو حتى المناصب العسكرية، المهم ألا يتولوا مناصب سياسية ذات قرارات مصيرية[2].

النتيجة الثانية، يضع كون الدولة الإسلامية دولة أيديولوجية مفهوم «المواطنة» موضع سؤال. وبما أن الإسلام كان واضحًا وصريحًا تجاه هذه المسألة، فقد أقر نوعين من المواطنة في الدولة الإسلامية[3]: حق المواطنة للمسلمين الذين يعيشون خارج أراضي الدولة، وحق غير المسلمين الذين يعيشون داخل أراضي الدولة، ويدينون بالولاء والطاعة لها[4].

تقع المسؤولية كاملة على عاتق المسلمين لإدارة شؤون الدولة، لأنهم وحدهم من يؤمنون بأيديولوجية الدولة. وحدهم تحمَّلوا كل ما فرضه الإسلام، بما في ذلك الدفاع عنه، وفي المقابل يحق لهم أن يكونوا أعضاء في برلمانه، والتصويت على اختيار الخليفة، وتولي المناصب الحساسة التي تقرر شؤون الدولة. ولغير المسلمين من أهل الذمة الأمن على أرواحهم وأبدانهم وممتلكاتهم وكرامتهم، لهم كذلك حق ممارسة شعائرهم[5]. ما كان غير مضمون حقًا هو التمثيل السياسي الكامل أو المساواة التامة بأقرانهم من المسلمين. فيتم تطبيق قوانين الدولة عليهم كجزء من سكان الدولة الإسلامية، لكن فيما بينهم تنظم شؤونهم وفق شرائعهم وقوانينهم. يتمتع أهل الذمة بحقوق أخرى، مثل حقهم في أن توفر لهم الدولة حياة كريمة دون تمييز بين ذمي ومسلم. فالإسلام، كما يقول المودودي، لا يريد تدمير الأقليات بل حمايتها، وهذا يتناقض كليًا مع سياسات الدول الأخرى تجاه الأقليات حول العالم[6].

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 146-147 and 295.

(2) MAUDUDI, 1960: p. 298.

(3) MAUDUDI, 1960: p. 263; and MOUSSALLI, Ahmad S. 2003. **The Islamic quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights. Gainesville**: University Press of Florida, pp. 148-149.

(4) MAUDUDI, 1960: p. 278.

(5) MAUDUDI, 1960: p. 147.

(6) MAUDUDI, 1960: pp. 64, 147 and 295-298 يعطي المودودي مثالًا عن المعاملة التي تبرزها الدول =

الشريعة ودورها

لم يكن لدى المودودي أدنى شك أن الشريعة الإسلامية أرست قواعد لتنظيم حياة الناس، كما أرست قواعد لكل شيء آخر، ففيما يمثل موقف الإنسان من التشريع تبرز الإشكالية الكبرى للحياة الإنسانية؛ هل على المرء اتباع الشريعة الإسلامية والعيش وفق ما تنص عليه، أم يثور ضدها ويقع في الذنب؟. الإسلام، الذي يعني التسليم، بنعيمه الدنيوي وجنته السماوية، هو نعمة الله على العباد ورفضه لا يؤدي إلا للشرور والتعاسة والعقاب الأبدي. وهكذا، الجدل التاريخي لم يكن حول هل خلق الله الإنسان أم لا؟، بل بقبول الإنسان أو رفضه الاعتراف بالله كخالق، المسألة كانت هل الإنسان مخلص للطبيعة أم لله؟. فالشريعة التي وضعها الله لتسيير حياة الناس كانت جاهزة لمن يريد أن يتعلم أحكامها، وقد وضعها الله في القرآن، وبين يدي من أوحى إليهم من الأنبياء، خاصة خاتم النبيين محمد ﷺ. فقد كانت النبوة هي الوسيلة التي اختاراها الله لتمثل إرادته. لذلك، أعطى سلطة مطلقة للقرآن والسنة لتسيير شؤون الناس بشكل شخصي وجماعي[1].

فعندما يتناول القرآن أو السنة مسألة ما، ليس من حق أحد الاعتراض على الحكم الصادر فيها، لأن هذا سيكون تجديف ضد إرادة الله، وإشراك من هم دونه في شرائعه عز وجل. فهناك مصدر واحد للتشريع ولا يرقى إليه أي شك، ومشرع واحد، اختار إيصال شريعته عبر الوحي والنبوة. وكل ما يسنه الإنسان ويضعه من قوانين يعتبر ضد إرادة الله، وشرعه المطلق الذي أوحى به في القرآن والسنة. تعمل الشريعة، سواء في نطاق أهدافها الواسعة أو على أساس القوانين التي نصت عليها، على أكثر من مجرد تعزيز الخير ونبذ الشر في حياة الناس. فنصت الشريعة على كافة أشكال العبادة، وأرشدت الناس لإطار أخلاقي بعينه جنبًا إلى جنب مع العديد من الأمور التي تهم الفرد المسلم، لكنها أيضًا شرعت كيفية تسيير الحياة العامة. يمكن أن نلمس هذه التشريعات في توجيهات الشريعة حول كيف يجب أن تكون العلاقات بين «أفراد الأسرة، في علاقة الاقتصاد بالمجتمع، الإدارات، حقوق وواجبات المواطن، النظام

= الشيوعية للأشخاص الذين يحملون عقائد وأيديولوجيات مغايرة، وجرائم القتل الجماعي التي ارتكبها الغرب خلال الحرب العالمية الثانية.

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 46-49 and 138.

القضائي، قوانين الحرب والسلام والعلاقات الدولية. باختصار أعطت الشريعة وسائل تسيير كافة أشكال الحياة، فالشريعة الإسلامية هي نظام متكامل للفرد وللمجتمع وللحياة، حيث لا شيء ناقص ولا شيء زائد عن الحاجة»[1].

كانت الشريعة جسدًا مترابطًا عضويًا وكل قوانينه وأحكامه تقوم منطقيًا على نفس المبادئ. يرى المودودي أن الطبيعة العضوية للشريعة وفكرة القانون الإلهي الملم بكل شيء تم تجاهلها على مر التاريخ الإسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين (632 ـ 661). وما تعرف اليوم على أنها الشريعة الإسلامية هي جزء من كل، لم يكن لهذا الجزء استقلاله، وبالتالي لا يمكن فهمه بمنأى عن الكل، ولا يمكن تطبيقه قسرًا بغض النظر عن النظام الذي ينتمي إليه[2].

إنشاء النظام الإسلامي بشكل عام كان الهدف منه تحقيق الغاية التي جاهد من أجلها، وفي هذه الحالة فقط يمكن تطبيق أحكام الشريعة بشكل صحيح. واحدة من الآثار المترتبة على الفهم العضوي للشريعة والتي أكد عليها المودودي مرارًا وتكرارًا في كتاباته، هي أن الشريعة لا تفصل بين الدين وأي منحى من مناحي الحياة[3]، وبالتحديد بين الدين والدولة. وأصر المودودي، أنه لا يوجد مجال معين من مجالات الحياة الإنسانية لم تحدد له الشريعة القوانين الإلهية لتسييره. وبالتالي، فإن الشريعة تزرع التقوى والعبادة والخوف من الله في النفوس، تنظم علاقة الفرد بالله، فالعادات الشعبية لا تلبي ما تلبيه الشريعة من حوائج الناس. الإيمان القويم يجب أن يتغلغل في حياة الناس الشخصية والاجتماعية، يجب أن يسعى لإرساء مجتمع إسلامي وفرد مسلم فاصل.

العلمانية، وهي فصل الدين عن الدولة أو كما يراها المودودي اللا-دين، تعتبر نقيض الإسلام، حيث استبعدت الفضائل والأخلاق، والسلوك الإنساني القويم، من آليات السيطرة على المجتمع. ويعتقد المودودي أن هذا هو ما حدث بالضبط في الغرب، الذي لا يكل ولا يمل من وصف حكوماته وأسسه الاجتماعية بأنها فاسدة. في

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 49-52.
(2) MAUDUDI, 1960: pp. 52-53 and 57.
(3) MAUDUDI, 1960: p. 165.

فكر المودودي، أي سلوك أخلاقي من أي نوع لا يمكن الأخذ به ما لم يكن هناك دين يشرعه وعقاب أبدي يحذر من الامتناع عنه. عندما هبط الدين على البشر، أراد البشر وسيلة تبرر نزواتهم وتصرفاتهم الوحشية وارتكابهم الشرور. وفي واقع الأمر، رغب الناس في الهروب من قيود الأخلاق والتوجيه الإلهي فتبنوا العلمانية. بل إن الشرور الناتجة عن سيطرة الإنسان على الإنسان ما كانت لتحدث في الدولة الإسلامية، حيث كل شيء يسير وفقًا للدين وللشريعة الإلهية. الحياة وحدة واحدة لا بد أن تعاش وفق منظور وحدود وضعها الله[1].

الدولة، أو أي وسيلة أخرى من شأنها ممارسة السلطة، كانت تعتبر نتيجة حتمية لهذا الدين العالمي الإلهي الذي يريد تنظيم حياة الناس في الحياة الدنيا. وإن كان الغرض من الشريعة تعزيز الخير ومنع الشر، تنفيذ هذا سيكون مستحيلًا دون سلطة الدولة التي يمكنها فرض الشريعة[2]، وقد نصت الشريعة نفسها على إنشاء دولة، وقد ذكر ذلك في القرآن الكريم وعمل النبيﷺ والخلفاء على ذلك: «فالإصلاحات التي سعى لها الإسلام لا يمكن تحقيقها بمجرد الخطب. يحتاج الإسلام لسلطة سياسية لتحقيق هذه الأهداف. فعندما يكون السعي للسلطة ومحاولة السيطرة على مفاصل الدولة بدافع الدين والشريعة الإسلامية من أجل تطبيق تعاليم الإسلام، يكون هذا ليس فقط أمرًا إيجابيًا بل مرغوبًا ووجب فعله»[3].

ووفقًا لذلك، يرى المودودي أن فهم الشريعة يزودنا بالرؤية الصحيحة لطبيعة الدولة وخصائصها. كما يلزمنا بإنشاء هذه الدولة، وبعبارة أخرى، المواد المؤسسة لدستور الدولة الإسلامية، يمكن العثور عليها في أربعة مصادر أساسية: القرآن الكريم، السنة النبوية، ممارسات الخلفاء الأربعة الراشدين، وأحكام الفقهاء الإسلاميين[4].

إن الدراسة الدقيقة لهذه المصادر، وهي مصادر معروفة ويمكن الوصول لها بسهولة، بالنسبة للمودودي، كافية ضمنيًا لكتابة دستور الدولة الإسلامية، ويمكن

(1) SAYEED, 1999: pp. 188-193.

(2) MAUDUDI, 1960: p. 175

(3) MAUDUDI, 1960: p. 165.

(4) MAUDUDI, 1960: pp. 40-70.

تدوين هذا الدستور على الورق. ولو درس أي طالب مبادئ هذه المصادر سيدرك أن الدولة الإسلامية ضرورة لا غنى عنها، وسيدرك أيضًا كيف كانت الدولة الإسلامية في عهد الخلافة الراشدة. رفض المودودي، جاهلًا أو متعمدًا، النقد الذي وجهه بعض المسلمين من الليبراليين والحداثيين المنتمين للفلسفات الغربية، الذين سخروا من فكرة الدولة الإسلامية متحججين بأن الدين لم ينص على أساليب معينة لتشكيل الدولة. الدولة الإسلامية، بالنسبة للمودودي، نموذج حكم يتعارض كليًا مع النموذج الغربي في الحكم، وهي لا تمثل بذلك تنظيمًا سياسيًا اجتماعيًا ما قبل حداثي[1].

هناك العديد من الفكرين الإسلاميين، يبرز منهم المودودي، حاولوا تعريف الدولة الإسلامية من منطلق مفاهيم الشريعة والمؤسسات الإسلامية الأولى، إلا أن هناك شكًا أن ما يحاولون تعريفه هو مجموعة من المؤسسات الحديثة، فبشكل أو بآخر هذه التعريفات أكثر من مجرد كونها مجموعة من المؤسسات، قريبة الشبه بالدول الحديثة. فالمودودي نفسه ميز الدولة الإسلامية بكونها «ديمقراطية» أو «ثيو-ديمقراطية»، وهي مصطلحات مستقاة من السياسة الغربية ولا يوجد لها ذكر في الشريعة. وهذا ما يؤكد أنها دولة وليست مجرد مجموعة من المؤسسات. بالتالي، مفهوم الدولة الإسلامية كان قبول ضمني لنظام للدولة القومية، ومن خلال هذه الدولة القومية تتوسع دولة عالمية. فالمودودي لم ينخرط في وصف تجريدي لعلاقة العبد بالله دون الحديث عن أي اعتبارات دنيوية أخرى. بالنسبة له، «الدين الحق» لم يزود الفرد فقط بنظام للاعتقاد وإطار فكري، لكنه دين لكافة مناحي الحياة. فالحياة بأسرها حياة دينية، من أول الإيمان والعبادة، مرورًا بمبادئ الحياة المدنية، ختامًا بالاقتصاد والسلطة والسياسة[2].

(1) MAUDUDI, 1960: pp. 62-66.

(2) SAYEED, 1999: pp. 200-209.

الخلاصة والخاتمة

الإسلام والدولة: ثلاثة مفاهيم مختلفة عند ثلاثة مؤلفين مختلفين

يهدف هذا البحث إلى توضيح التفاعل بين المثقفين المسلمين والمفاهيم السياسية «الغربية»، وخاصة مفاهيم «الدولة» و«الأمة - الدولة»، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، في الهند. يعكس غنى وتنوع الخطابات السياسية بين المثقفين المسلمين تنوع المفاهيم، ويوضح أنه لا يوجد شيء «ثابت» أو «جامد»، مما يشكل تحديًا أمام توصيف الخطاب السياسي الإسلامي باعتباره «العودة إلى أصول الإسلام» أو أنه «تقليد للخطاب السياسي الغربي». كما سعى البحث إلى دراسة كيفية إعادة تفسير الإسلام في ضوء الأدبيات الحديثة والتطورات الفكرية الراهنة. فلو كان صحيحًا أن المودودي أسس للإسلام كأيديولوجية ونظام حكم، فإن شيراغ علي، من ناحية أخرى، واجه التصوير الاستشراقي «للإسلام الجامد الذي لا يتغير»، حيث جادل بأن الإسلام لم يكن معاديًا لتبني المؤسسات أو الأيديولوجيات السياسية الغربية الجديدة. وفيما يتعلق بمحمد إقبال، فقد حاول ربط جوانب «التراث الإسلامي بـ«المؤسسات الغربية»، اعتبر كذلك أن المفاهيم السياسية الغربية المفهومة كـ«الديمقراطية» و«الجمهورية»، هي عبارة عن مفاهيم إسلامية انتشرت إلى العالم عبر الإمبراطورية البريطانية. ويقدم إقبال لاحقًا الإسلام كأيديولوجية ونظام للحكم، دون أن يوضح بشكل ملموس كيف لنظام الحكم هذا أن يعمل. كما ينتقد إقبال الغرب، خاصة بعد وحشيته في الحرب العالمية الأولى، ولكن دون التخلي عن ما دافع عنه طوال حياته السابقة، وسيكون لأفكاره لاحقًا بعد بالغ الأثر على المودودي، الذي

كان صديقًا له. كان المودودي يضيق ذرعًا بأية محاولات لمساواة الإسلام مع الأفكار السياسية والممارسات «الغربية» الجديدة. وقال إنه يرى أن الكتابات التبريرية كانت نتيجة لموقف دفاعي من جانب علماء المسلمين، في حين أنه كان في ذات الوقت، متأثرًا بنفس تلك الأفكار والممارسات والخطابات واللغة.

يؤكد كوينتن سكنر، أن فكرة السلطة السياسية العليا باعتبارها سلطة الدولة كانت في الأصل نتيجة لنظرية معينة واحدة من المجموعات المدنية، وهي نظرية مطلقة وعلمانية من حيث الولاءات الأيديولوجية في آن واحد. وتمثل هذه النظرية في المقابل نتاج الحركة المعادية للثورات في التاريخ الأوروبي الحديث، وهي حركة رد فعل ضد الأيديولوجيات العامة السائدة، وضعت في البداية في الحروب الدينية الهولندية والفرنسية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وبعد ذلك ظهرت مرة أخرى أثناء الاضطرابات الدستورية الإنكليزية من منتصف القرن السابع عشر. لقد عملت النظريات المتعلقة بسلطة الدولة والمصطلحات الجديدة المستخدمة للتعبير عنها على إثارة سلسلة من الشكوك والانتقادات. وتنبع إحدى الإشكاليات الأولى من قبل المنظِّرين المحافظين الذين حرصوا بمثالية مبالغ فيها على التمسك بملك واحد ودين واحد وقانون واحد، والتبرؤ من أية إشارة إلى أن أهداف السلطة العامة يجب أن تكون مدنية بحتة في طبيعتها، وسعوا كذلك إلى إعادة توثيق العلاقة بين الولاء للكنيسة والولاء للدولة. وسعى البعض كذلك إلى التأكيد على أن الملوك في مكانة أعلى بكثير من مجرد ممثلين للشعب، أي: أن صلاحيات الدولة يجب أن تفهم على أنها لصالح الدولة وليست صلاحيات ممثل الدولة كشخص.

ظهرت كذلك إشكالية المنظرين الراديكاليين الذين رغبوا في إعادة التأكيد على أن اليد العليا لسيادة الشعب وليس لسيادة الدولة. تجنب كتاب العقد الاجتماعي في الجيل اللاحق كجون لوك (1632 ـ 1704)، والمعجبين بهم كبنجامين هودالي (1676 ـ 1761)، المصطلحات المتعلقة بسلطة الدولة، مفضلين الحديث عن «الحكومة المدنية» أو «السلطة المدنية العليا»، مرددين نفس الشكوك حول الحفاظ على ما يسمى بـ«رجال الكومنولث»، معلنين بذلك ولاءهم للفكرة المثالية الكلاسيكية عن الجمهورية ذاتية الحكم واسعة الانتشار في القرن الثامن عشر. وتحاشوا كذلك

الحديث عن مفردات سلطة الدولة لصالح الاستمرار في الحديث عن الجمعيات الأهلية والكومنولث. في نهاية القرن الـ18، بذلت الثورة المضادة جهدًا مضاعفًا لتحييد هذه الشكوك الشعبية المختلفة. جادل هيجل (1770 - 1831) وأتباعه بأن نظرية العقد الاجتماعي الإنكليزية حول السيادة الشعبية تعكس مجرد الفشل في التمييز بين سلطات المجتمع المدني وسلطات الدولة، ويترتب على ذلك عدم فهم بأن سلطة الدولة لا غنى عنها للاعتراف بسلطة المجتمع المدني. غير أن هذا لم يكن مطمئنًا بما يكفي. فمن ناحية، أدى قلق المنظرين الليبراليين المتزايد حول العلاقة بين سلطات الدول وسيادة الشعب المزعومة إلى التباسات لم يتم حلها. ومن ناحية أخرى، نشأت انتقادات أعمق للأفكار الهيغلية، فيما بدى تباهي الدولة بالاستقلال، من خلال الناطقين باسمها، كما من خلال رموز المجتمع المدني، مجرد احتيال مقنن. ونظرًا لأهمية هذه الأيديولوجيات المتنافسة، فمن اللافت للنظر كيف نجح بسرعة مفهوم توماس هوبز عن الدولة في ترسيخ مكانته في قلب الخطاب السياسي في جميع أنحاء أوروبا الغربية. وعلى الرغم من أن المفهوم لم يكن واضحًا بما يكفي حتى عند أبرز مستخدميه، فقد أدى إلى ارتباك خطير سيطر على التحليل السياسي للسلطة منذ ذلك الحين. وكان أكثر الناس إثارة لفكرة الارتباك هؤلاء الكتاب الذين شعروا بالفطرة وبوعيهم الذاتي أن صلاحيات الدولة يجب أن تختزل في شخص معين أو جهاز حكومي.

وعندما أصبح مصطلح الدولة سيد الخطاب السياسي. كان لا بد من إعادة تنظيم عدد من المفاهيم والافتراضات المتعلقة بتحليل السيادة في بعض الحالات. كان مفهوم الولاء السياسي أحد تلك المصطلحات التي خضعت لإعادة تعريف. لقد كان الرعايا يحلفون اليمين بالولاء لصاحب السيادة باعتبارهم تابعين له. ولكن مع قبول فكرة أن السيادة ليست للحكام لكن للدولة، تحول ولاء المواطنين لصالح الدولة[1].

يعتبر الساسة الغربيون المؤسسات والممارسات السياسية التي تطورت في الغرب من قبل المثقفين ورجال الدولة الغربيين هي النماذج الوحيدة للحداثة السياسية،

(1) SKINNER, Quentin. 2004. «**From the state of princes to the person of the state**» in Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 405-406 and 410.

وعلى بقية العالم اعتماد هذه النماذج السياسية. وكانت هذه النماذج ذات أهمية خاصة بالذات للدول القومية الحديثة، كذلك فإن التوسع في وسائل الإعلام المطبوعة والتعليم أدى إلى ظهور مجموعة جديدة من المفكرين المسلمين الذين حاولوا ليس فقط تفسير الإسلام، ولكن أيضًا أن يكونوا بمثابة ناطقين بلسان المجتمع، في تفكيك السلطة الدينية التي سهَّلت صعود عدد من المثقفين الذين سعوا إلى ممارسة الاجتهاد من أجل توفير حلول للمشاكل المعاصرة، والذين نشطوا، ليس فقط في الحصول على أفكار اجتماعية وسياسية جديدة من الغرب، ولكن أيضًا في إعادة تفسير الإسلام في ضوء هذه الأفكار الجديدة. كان الإسلام يعني، ولا زال، معاني مختلفة لمثقفين مختلفين، ساهموا في تقديم آراء مختلفة في الخطاب الإسلامي، كما أنهم استقوا تلك الآراء من مصادر مختلفة داخل وخارج التراث «الإسلامي» لتطوير فكرهم الاجتماعي والسياسي. ففي حين رفض شيراغ علي السنة والحديث كمصادر تشريع غير قابلة للدحض، مؤكدًا أن كل الأنظمة السياسية تم تقديسها كنوع من التراث، كان لإقبال والمودودي آراء مختلفة. ومع ذلك، اتفق الثلاثة على أن القرآن هو المصدر الوحيد والرئيسي الذي يمكن للمسلمين صياغة أي تفسير اجتماعي وسياسي اعتمادًا عليه. وغالبًا ما اعتمد تناولهم للوقائع السياسية، وخاصة قبول أو رفض المؤسسات الاجتماعية والسياسية والمفاهيم «الغربية»، على رؤيتهم للإسلام، بل وعكسها. كل من شيراغ علي، ومحمد إقبال والمودودي، وغيرهم، قد ارتبط ارتباطًا جوهريًا بالإسلام، واعتمد على التاريخ واللاهوت الإسلامي، ومصادره ورموزه لمساعدتهم في مواجهة تحديات الحداثة. ومع ذلك، فإن أيًا منهم لم ينسب لنفسه أي إسهامات في تفسير الإسلام، بل اعتقد أن تفسيرها كان عودة إلى صحيح الإسلام.

ففي حين رفض شيراغ علي المزاعم القائلة بأن الإسلام قدم لأتباعه هيكلًا سياسيًا واجتماعيًا ملزمًا موجودًا في القرآن والسنة، شكك علي في صحة ذلك، مدللًا أن السنة ليست مصدرًا يعتمد عليه في تفسير الإسلام، كما أكد أن المصدر الوحيد الموثوق الذي يمكن الاعتماد عليه في تفسير الإسلام هو القرآن الذي بدوره لم يلزم المسلمين بنظام اجتماعي أو سياسي معين. كان نبذ السنة والحديث كمصادر تشريع أصيلة في الإسلام تؤكد على أنه لا يوجد أي أساس لـ«الفقه الإسلامي العام». وأن التطوير

الحقيقي للمجتمعات الإسلامية تكمن في تطوير نظام قانوني «علماني» للدولة، مع الفصل بين «الكنيسة» و«الدولة» و«الدين» و«السياسة»، في وقت أصبحت فيه الدولة الحديثة، كما يظهر لدينا هي الدولة «القومية» ذات الأيديولوجية «العلمانية»، جنبًا إلى جنب مع الفكرة الساذجة القائلة أن السياسة متمثلة كليًا في الدولة، بينما الدين متمثل كليًا في الكنيسة، التي تعتبر هي أيضًا مؤسسة سياسية معبرة عن جزء واحد من البشرية.

ومع ذلك، وبالنسبة لمحمد إقبال والمودودي، لم يكن الإسلام مجرد علاقة مع الله، لكنه أيضًا نظام شامل وكامل، يغطي كافة جوانب الحياة البشرية، مع عدم الفصل بين «الدين» و«السياسة»، في حالة إقبال، أو المزج بين «الدين» و«السياسة» في حالة المودودي. وكانت هذه المحاولة لإعادة بناء الإسلام كنظام مثالي، ورؤية للحياة موجهة ضد «الغرب» وهيمنته الأيديولوجية والسياسية. وكما هو الحال في الإسلام، ليس هناك تنظيم مماثل لـ«الكنيسة»، بل يرى إقبال أن «الكنيسة والدولة ليسا وجهين لعملة واحدة، لأن الإسلام حقيقة استثنائية وغير قابلة للتلخيص، ومتفردة كنظام تشريع»، بل هي مرتبطة ارتباطًا عضويًا. بينما يرى المودودي أن الإسلام منذ عهد النبوة منهج «دنيا» و«دين». وفي مواجهة الاستعمار وضعف كل من المسلمين والشرق بشكل عام، نُظر إلى الإسلام كنظام سيحل المشاكل المعاصرة، وهذا النظام منبثق عن التفاعل مع الاستعمار والأيديولوجيات الغربية.

«عالم» الإسلام والسياسة في الوقت الحاضر..

تساءل سامي زبيدة: كيف تُطبق المفاهيم الكلاسيكية لـ«الدولة» و«السياسة» على عالم الإسلام.[1] وعلى الرغم من أن هناك تقاربًا بين المواقف الجوهرية لأتباع الحركات الإسلامية والمستشرقين الغربيين، إلا أن الدول الحديثة هي نتاج التحولات الاجتماعية والثقافية المصاحبة للتوسع غير المتكافئ للاقتصاد الرأسمالي العالمي. ووفقًا لتلك المواقف الجوهرية، فإن المسلمات تشكل الجوهر الثقافي وتوحد

(1) ZUBAIDA, Sami. 1997. «**Is Iran an Islamic State?**» in BEININ, Joel and STORK, Joe (eds.), Political Islam: essays from Middle East Report. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, pp. 103-104.

التاريخ الإسلامي وتميزه عن أي أفكار إختزالية، بالتالي لا يمكن وضعه على قدم المساواة مع الغرب. فهم ينظرون للدول القومية الإقليمية باعتبارها بذرة غير شرعية للدول الغربية، فرضها الغرب وتبقى رغم كل شيء «خارجة» عن المجتمع الإسلامي، رغمًا عن المثقفين والسياسيين. كذلك يجادل، سواء الإسلاميون أو المستشرقون، في المجتمعات الإسلامية، أن المجتمع الإسلامي عبارة عن وحدة عالمية من التضامن بين المؤمنين، والأمة. وأن الدولة القومية الإقليمية تتعارض مع هذه الوحدة العليا. يضيف الكتَّاب الغربيون أنه إلى جانب الوحدة الإسلامية، هناك تضامن يتجلى أكثر في المجنمعات الأولية على أساس القبيلة أو المنطقة أو المذهب وكلها تتعارض مع الدولة القومية، ولكن تم استنزاف هذه الأشكال من التضامن في الفضاء السياسي الغربي تحت المسميات الأيديولوجية الحديثة مثل «القومية» و «الاشتراكية». ومع ذلك، شهدت أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي تأثير «الدول القومية». على الرغم من الأصل الأوروبي الواضح، إلا أن انتشار الدول القومية حول العالم (بما في ذلك أوروبا) لم يخلق نسخ طبق الأصل من الأنظمة السياسية الفرنسية أو البريطانية، ولكن الأفكار والممارسات السياسية هي ما شكلت الدول القومية في كل منطقة وسيطرت على أنماط النشاط السياسي الكامن هناك. حتى بالنسبة لأولئك الذين تجاوزوا الدولة القومية بمفاهيم العروبة أو الوحدة الإسلامية، تتمثل الدولة القومية أمامهم حقيقة سياسية لا يمكن إنكارها. في الواقع، كل المفاهيم والافتراضات، التي أتت على ذكر الدولة القومية سواء بشكل ضمني أو صريح، هي المؤسس لكل الأيديولوجيات الإسلامية الحديثة. لذلك، فإن الحركات الإسلامية الحالية ليست امتداد تاريخي للإسلام الأصلي، بل هي بالأحرى تنظيمات حداثية تأثرت بالأحداث الراهنة.

يدمج «العالم الإسلامي» كمنطقة واسعة العديد من الكيانات الثقافية والعرقية والسياسية المختلفة، كما إن هذه الكيانات تتقاسم خصائص مشتركة كثيرة. ومن الواضح، وهذا قد يجعل الناس تسيء فهم فترة ما قبل الحداثة في العالم الإسلامي، أن في العصر الحديث كانت المؤسسات الدينية، والحركات، والمعتقدات لها من الأهمية السياسية في العالم الإسلامي أكثر مما لها في الغرب. وغالبًا ما يعزى ذلك إلى تميز الإسلام، ولكن هناك أسباب أخرى، مثل، أولًا: التجارب التاريخية المختلفة

في الغرب عن العالم الإسلامي، وثانيًا: التجارب الإمبريالية والاستعمارية التي يعاني منها المسلمون تميل إلى جعلهم في حالة دفاع عن الإسلام، وقولبة (كما يفعل بعض الغربيين) الصراع لصراع ديني.

خلال القرن العشرين، وكنتيجة لتأثيرات الإمبريالية والاستعمار الأوروبي، ساهم عاملان في تطوير الوضع السياسي في العالم الإسلامي. أحدهما كان تطور القومية، والآخر كان التأكيد على الأهمية المتزايدة للدولة كبنية للمجتمع. ساند هذان الاتجاهان غالبًا بعضهم البعض، وأصبحت الدولة القومية المستقلة هدف العديد من المثقفين والناشطين السياسيين. بشكل ما، أرادوا تطبيق هذا مع الحفاظ على القيم العليا للإسلام العالمي، ولكن بعد تقسيم المشهد بين مصلحة الأمة ومصلحة الدولة. أصبحت الأمة، والدولة في حالة تنافس أحيانًا، وأحيانًا أخرى يكمل كل منهما الآخر من أجل مصلحة المسلمين[1].

وكما يقول جوردون كرامر، هناك عدد من النقاط المشتركة بين الكثير من الكتابات المعاصرة: وهي أن كل الناس يولدون متساوين، حيث إنهم خلفاء الله في الأرض، ووظيفة الأنظمة الحاكمة هي أن تتأكد من تطبيق نمط حياة إسلامي، وتطبيق الشريعة الإسلامية. هذه الأنظمة «الحاكمية» لا تحكم إلا بما أمر الله، لأن الله سن الشريعة وبيَّن المرغوب من المنكر، والحلال من الحرام، بعد ذلك نقلت سلطة تطبيق شرع الله للمجتمع ككيان، لذلك فالمجتمع أصل السلطات، مُمثل في (الإمام، الخليفة، الرئيس) وهو مجرد موظف أو وكيل عن المجتمع يُنتخب ويشرف، وإذا لزم الأمر يُعزل، إما بشكل مباشر أو عن طريق ممثلين آخرين للمجتمع. لا يشكل هذا النظام المبسط عن الحكومة انفصالًا حادًا عن المذاهب السنية الكلاسيكية التي، على النقيض من المذاهب الشيعية، تعتبر أن الخلافة تقوم على إجماع المسلمين، وليست حتمية إلهية. ولكن حتى بالمقارنة مع الأطروحات الأكثر جدلًا لابن تيمية، التي تؤكد على مركزية الشريعة، المواقف الحديثة تمثل تحولًا واضحًا عن التركيز على شخص الحاكم الواجب طاعته والخضوع له من أجل حفظ السلام والنظام، حتى لو كان ظالمًا، لسلطة المجتمع ومسؤولية كل فرد مؤمن، والتي تعكس تأثير الأفكار السياسية

(1) VOLL, 1994: p. 153.

الحديثة، فضلًا عن تدهور الخلافة التاريخية حتى اختفائها عام 1924. لذلك يُظهر المسلمون في العصر الحديث اهتمامًا شديدًا بالحد من الحكم الشخصي التعسفي، واستبداله بسيادة القانون، والذي كان بالفعل شغل الدستوريين الشاغل في القرن التاسع عشر، سواء العرب أو العثمانيين، بدءًا من عبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي، إلى نامق كمال[1].

ينطوي استخدام مفهومي «الإسلام» و«الشريعة» بشكل عام على بعض الخطر، فالمرء لا يستطيع التحدث عن كيانات تاريخية مقدسة تولى الإسلام تأطيرها. فالقادة، والمجتمعات، والمدن، والرموز الإسلامية مجرد مفاهيم ليس لها مبرر امتياز ثقافي أو ديني على المستوى الاجتماعي والسياسي كـ«الإسلام» و«الشريعة». هذه المفاهيم راسخة في عقول منتجيها، ولكنها تحجب طبيعة الحقائق التاريخية والاجتماعية الكامنة وراءها. وقد حاول تلاميذ ماكس فايبر توضيح «ما المدينة الإسلامية؟» مقارنة وتمييزًا عن المدينة الأوروبية. فقد أصبحت المدينة كأساس اجتماعي للرأسمالية، والتصنيع، والحداثة، أساسية لفهم التكوين الاجتماعي والتنموي بشكل عام. جاء الحكم عمومًا، أنه، بالمقارنة مع المدن الأوروبية، الكيانات الشرق أوسطية قد لا تسمى مدن، يقول براين تيرنر، الذي يتبع مدرسة ماكس فايبر في تفسير الإسلام، تتميز المدينة الإسلامية بأنها: «مجموعة من المجتمعات الفرعية وليست مجتمعات موحدة اجتماعيًا»[2].

وبصرف النظر عن التناول السلبي في الجزء أعلاه، إلا أن النقاش حول المدينة الإسلامية قدم بعض الطرق المثيرة في فهم «المجموعات الاجتماعية» الفريدة من نوعها في الحضارة الإسلامية. الإسلام، كما يقول فان ليفان، ليس: «القوة المتجانسة» التي تشكل العادات والتقاليد، ناهيك عن طبيعة المدينة المعقدة، بل يعتبر ليفان أن أي مدينة تتكون من: «مساحات حراك مختلفة، ونظام صارم لكل مساحة داخل البيئات الحضرية، كذلك يتأثر التنظيم المكاني بالعلاقات الاجتماعية، هذا غير دور الهياكل المكانية في ممارسة السلطة، إضافة إلى تأثير الشبكات المتداخلة في التنظيم

(1) KRÄMER, Gudrun. 1997. **«Islamist notions of Democracy»** in BEININ, Joel and STORK, Joe (eds.). Political Islam: essays from Middle East Report. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, pp. 75-76.

(2) TURNER, Bryan S. 1974. **Weber and Islam. London: Routledge & Kegan Paul**, p.99.

المكاني». إلا أن الوضع يختلف في المدن التي احتلتها الشعوب الإسلامية والتي تظهر نوع من «الدمج بين العديد من المراكز الحضرية ضمن نظام واحد هو الذي يحدد نوعها، وفي عملية الدمج هذه تكون «العوامل الثقافية» واحدة فقط من أسباب عديدة»، مع إمكانية وجود «تطورات متباينة ومختلفة»[1].

من هذا المنظور، فإنه لا معنى للحديث عن مدينة إسلامية باعتبار الدين هو السمة الأكثر تميزًا لها. فالجانب الحضاري الديني هو واحد فقط من أشكال اجتماعية مميزة للمدينة، ولا يمكن أن يستخدم كنقطة لتحديد الهوية. فاعتبار شيئًا مدينة إسلامية، بنك إسلامي، أو علوم إسلامية يعني أن الإسلام هو العامل الرئيسي في تحديد الهوية. وفي الواقع، هذه التسمية غامضة وتحجب الخصائص الأخرى مثل العرق والأيديولوجية، والظروف التاريخية التي تحدد بالتساوي أي تشكيل اجتماعي. ومع ذلك، فإن مثل هذا النهج التفكيكي للنظم الاجتماعية ينطوي على خطر التحيز. ففي حين أنه يظهر بوضوح كيف أن العلماء والمؤرخين الاجتماعيين قد حولوا موضوع المدينة الإسلامية إلى رموز وسرديات، فإنه يفشل في توضيح طبيعة التفاعل بين هذه الرموز، ويفشل كذلك في توضيح الطريقة التي ينتج ويشكل بها الفاعلون الأصليون هذا المجتمع الإسلامي رمزيًا عن طريقها. ومهما بدت هذه المدينة الإسلامية بعيدة المنال ـ مثل الزعيم الإسلامي، الطقوس الإسلامية، أو المحكمة الإسلامية ـ والعديد من الرموز الأخرى ـ فكلها تصنيفات فرضت على المسلمين وخلقوا بها التاريخ. وبالتالي، فإن مهمة الباحث الاجتماعي هي تحديد هذه الرموز في السياق الاجتماعي الأوسع، وليس تجاهلها، ولا إهمال كيف يساهم الفاعلون الأصليون سلبًا أو إيجابًا، في خلق هذه الكيانات الاجتماعية. وكما يقول عزيز العظمة: هناك أشكال متعددة للإسلام كما أن وراء كل شكل من هذا الأشكال مؤسسة تدعمه، والتفكير النقدي يجب أن يدرسهم في اطار القوى التاريخية والاجتماعية المؤثرة، وبالتالي تفكيكها حضاريًا وإزالة الغموض عنها[2].

(1) VAN LEEUWEN, Richard. 1995. «**The quest for the Islamic City**» in BOER, Inge E., MOORS, Annelies, and VAN TOEFELLEN, Toine (eds.). Changing stories: Post-Modernism and the Arab-Islamic World. Amsterdam: Rodopi, p. 154-158.

(2) AL-AZMEH, Aziz. 1993. **Islam and Modernities**. London: Verso.

عودة الدين مجددًا في الدراسات السياسية الغربية..

هناك شكوى عامة من علماء السياسة المتخصصين في دراسة الدين بأن القضايا الدينية تم تجاهلها إلى حد كبير في دراسات العلوم السياسية. يوضح ستيفن كاتل أن إصدارات العلوم السياسية المتعلقة بالموضوعات الدينية أقل بكثير من تلك المنخرطة في مواضيع تقليدية باعتبارها أكثر مركزية للنظام، وحتى الإصدارات التي تعاملت مع القضايا الدينية، ركَّزت على مواضيع بعينها ومجالات فرعية محددة[1].

في نفس الوقت، ومن منظور تاريخي، جوناثان تشارلز دوغلاس كلارك يقدم وجهة نظر نقدية لعنصرين مركزيين في نظرية التحديث. بأن نموذج العلمنة وضع أساسًا ضمن سوسيولوجيا الدين. وبالمقارنة مع نتائج البحوث التاريخية التي أجريت حول عدة مباحث في عدة فترات، نموذج العلمنة هذا يتعارض الآن في كثير من الأحيان تعارضًا جذريًا مع العقيدة الاجتماعية. ويخلص كلارك إلى أن هناك سيناريو تاريخي أقدم يقع في المراحل الأولى من بدايات «عملية العلمنة» والذي وصله لنهايته الطبيعية في القرن التاسع عشر والعشرين، هذا النموذج لا يمكن الدفاع عنه. يقترح كلارك مفهومًا أشمل وأكثر تقدمًا «للدين» قادر على استيعاب كل من التدين المستمر والتغيرات الجلية في السلوك الديني[2].

تشير الأدلة التاريخية أن الدين قد اندمج أكثر من المتوقع في تشكيل الدولة. في أوروبا مثلًا، ازدهر الدين المنظم مع توسع الدولة الحديثة، وذلك باستخدام قدراته إلى جانب أجهزة الدولة، بما في ذلك تلك التنظيمات الأميرية المسيطرة والعنف، لزيادة سلطاته[3]. الدول بدورها استخدمت المؤسسات الدينية والأراضي والممتلكات الكنسية لتعزيز نفوذها وزيادة إيراداتها. يقول توماس إيرتمان: أن الكنيسة كانت مهمة

(1) KETTEL, Steven. 2012. **«Has Political Science ignored Religion?»** in PS: Political Science and Politics, V. 45, n. 1 (January). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93-100.

(2) CLARK, J.C.D. 2012. **«Secularization and Modernization: the failure of a „grand narrative"»** in The Historical Journal, V. 55, issue 1 (March). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 161-194.

(3) MANN, Michael. 1979. **«State and Society, 1130–1815: An Analysis of English State Finances»** in ZEITLIN, Maurice (ed.). Political Power and Social Theory. V. 1. Green-.wich: JAI Press, pp. 165-208

لتوسيع السلطة الحاكمة في القرنين العاشر والحادي عشر في أوروبا اللاتينية، كما أن الكنيسة أمدت الدولة الكارولنجية بالمؤسسات التي يمكن من خلالها ممارسة السلطة والحكم. الكارولنجيون وهم سلالة ملوك فرنجة حكمت أوروبا من عام 750 حتى القرن العاشر، خلطوا تمامًا بين الكنيسة وأجهزة الدولة لتنظيم إدارة الدولة، وتولوا إدارة العديد من الأراضي البابوية والموارد الكنسية، بما في ذلك التنصير في الإمبراطورية بعد القرن الثامن(1).

على نفس المنوال، يقول روبرت وثناو إنه بازدهار التجارة عام 1500 ازدهرت الدولة وتطورت عمليات الإصلاح في وسط وشمال أوروبا، بل ظهر نوع من التكامل بين الاثنين. ففي السويد والدنمارك أخذ الأمراء منحنى إصلاحي لأنه وفر لهم الفرصة لتخصيص أراضي الكنيسة للتاج، فزاد من أراضي التاج إلى أربعة أضعاف، مثلما حدث في حالة غوستاف فاسا من السويد، الذي حل الأديرة في 1527 وأخذ أراضيها. وكان هذا الاتجاه واضحًا أيضًا في إنكلترا، حيث كان الإصلاح ثورة من أعلى، وذات آثار واسعة النطاق على سلطة الدولة وقدراتها. ففي عام 1533 تم إعلان الملك رئيسًا لكنيسة إنكلترا، فأصبحت جميع الشؤون الكنسية في إنكلترا تحت سلطة الدولة. وبحلول 1532 أجبر البرلمان رجال الدين على التنازل عن القانون الكنسي لصالح التاج، كما حُرمت فوائد المحاصيل التي كانت تدفع سنويًا للبابا. غير أن العلاقة ضعفت أكثر مع الفاتيكان بحلول عام 1533 بعد قانون منع الاحتكام للبابا في روما، والذي يحظر الطعون من قِبل المحاكم غير الإنكليزية. ففي عام 1534 أصبح الملك هو السلطة العليا في الكنيسة الإنكليزية بفضل قانون السيادة. في العام نفسه بدأ حل الأديرة، فأصبحت جميع أراضي الكنيسة في يد الدولة بحلول عام 1539. وفي عام 1540 كانت كل ممتلكات الكنيسة تحت سيطرة التاج(2). أتاحت هذه القوانين للعرش بأن يتولى إدارة الرعية القديمة التي كانت حتى ذلك الوقت في كنف الكنيسة. وكانت

(1) ERTMAN, Thomas. 1997. **Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe**. New York: Cambridge University Press, pp. 35-89.

(2) WUTHNOW, Robert. 1989. **Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism**. Cambridge: Harvard University Press.

هذه الإدارة بمثابة أداة لإغاثة الفقراء، كما إنها زودت المجلس الملكي الخاص في لندن بدور مباشر وبسيطرة كبيرة على الشؤون المحلية[1]. لذلك عزز الانصهار بين الإصلاح والقومية من قدرة الدولة وسلطتها[2].

وقد أكد فيليب جورسكي على أهمية «الثورة التأديبية» التي أعقبت الإصلاح في إطار تكوين الدولة في وقت لاحق في هولندا وبروسيا. ويقول جورسكي عن الجمهورية الهولندية من 1560–1650 وهوهنزولرن بروسيا من 1640 إلى 1720، أن الكالفينية قدمت الدعم «الأساسي سواء الاجتماعي أو التنظيمي لإنشاء نظام قوي متمثل في حكومة محلية»[3]. استوعبت الدولة في كل من هولندا وبروسيا الأخلاق الكالفينية واستخدمت المؤسسات القوية التي كانت قد تشكلت في قاعدة المجتمع لتعزيز قوة الدولة. وبلغت هذه العملية ذروتها في ظل حكم فريدريك وليام الأول، الذي فضل المجندين الكالفينيين في مؤسسات الدولة. وبالتالي يعزي جورسكي قوة مؤسسات الدولة الهولندية والبروسية، وخاصة البيروقراطية، إلى الأخلاق الكالفينية.

أدى نجاح استخدام الدين لتوسيع سلطات الدولة، لأن الدولة نفسها أصبحت تمثل شكل من أشكال السلطة الدينية، كان ذلك جليًا وواضحًا في تخويل الملك الإنكليزي لنفسه كرئيس كنيسة إنكلترا، مما يؤكد أن الاستخدام الناجح للدين لتوسيع سلطات الدولة يتطلب من الدولة الظهور بمظهر ديني وثقافي. ومن الواضح أيضًا من الحالات المذكورة أعلاه أنه كما تستخدم الدول الدين لبسط سيطرتها، وضمان بعض الأدوار الاجتماعية والسياسية للدين، فإنها توسع نطاق صلاحيات الدين في المقابل. وعلى نفس المنوال، استخدمت دول وسط وشمال أوروبا الإصلاح لبناء دول قابلة للحياة، ولضمان الهيمنة على أجزاء كبيرة من القارة[4].

---

(1) FISCHER, Wolfrem, and LUNDGREEN, Peter. 1975. **«The Recruitment and Training of Administrative and Technical Personnel»** in TILLY, Charles (ed.). The Formation of National States in Western Europe. Princeton: Princeton University Press, pp. 456–561.

(2) TURNER, 1988: p. 326.

(3) GORSKI, Philip S. 1993. **«The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia»** in American Journal of Sociology, V. 99, n. 2 (September). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 265–316.

(4) NASR, Seyyed Vali Reza. 2001. **Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power. Oxford**: Oxford University Press, pp. 18-21.

لا زال هناك العديد من البلدان الأوروبية تحدد دين الدولة في الوقت الحاضر، وفي الولايات المتحدة، تلعب المسيحية، سواء البروتستانتية أو الكاثوليكية، دورًا هامًا للغاية في السياسة، وتضع الحدود الأخلاقية والاهتمامات السياسية، ومن ثم، يعتبر الدين أول مؤسسة سياسية بشكل عام. لذلك وجب إعطاء مساحة أكبر لاستيعاب المفاهيم الغربية (الدين، السياسة، العلمانية، والزمانية) حيث أنها تعكس تطورات تاريخية معينة، ولا يمكن أن تطبق على أنها مجموعة من المفاهيم العالمية أو حقول علمية عادية. وعلى الرغم من أن المناقشات حول الدوافع السياسية أو المصالح الطبقية ينبغي أن تظل جزءًا مهمًا في حسابات الإسلام المعاصر، لكنها ليست بالضرورة الحل لكل المشاكل المطروحة من قِبل المحللين. كما كتب نيكي كدي: على الرغم من تكييف الأديان مع أوضاع وظروف معينة تختلف مع الزمن والظروف، إلا أن لها شكلًا ونفوذًا شديدي القدم[1]. وبالتالي، من المهم إعطاء مزيد من الاهتمام لعلاقة الدين بالسياسة، وهذا من دون حصرها في أضيق نطاق كما لو كانت «السياسة» تجسدت تمامًا في «الدولة»، في حين أن «الدين» تجسد بشكل كامل في «الكنيسة» (والتي تعتبر هي الأخرى منظمة سياسية)، أو كما لو أن العلاقات بين «الدين» و«السياسة» يمكن قصرها على العلاقات المؤسسية بين «الكنيسة» و«الدولة»، كأن الفصل بين الكنيسة و«الدولة»، سيكون فصل بين «الدين» و«السياسة».

العودة لساحة الدراسات السياسية الإسلامية..

يعني «الدين» أشياء مختلفة لأشخاص مختلفين: يمكن أن يكون الانتماء كهوية، الوصل الروحي، أو الإيمان فقط، وجميع هذه العوامل لها تأثير على المجتمع، وفي العملية السياسية، ولا تقتصر نفسها على «الدولة». نظر المسلمين أنفسهم للإسلام نظرة عالمية تجمع بين الدين والسياسة، ومع ذلك ما تحقق من هذه الوحدة ليس بكثير. إلا أن هذه النظرة الشمولية للإسلام ظهرت بخاصة في فترات عدم الاستقرار، أكثر من فترات الاستقرار السياسي. وعلى الرغم من أن حركة الإحياء الإسلامية خاصة في العقود الأخيرة ذات طابع روائي أو تراثي، إلا أنها استقت بعض النقاط

(1) KEDDIE, 1994: pp. 463-466.

الثورية الهامة من الماضي. من بين هذا النقاط هو التناول «المثالي» للعلاقة بين الدين والسياسة، لتنفيذ الشرائع القرآنية. وبالنظر إلى عدة حركات مختلفة من المقاومة الإسلامية سنجد أن هناك تشابه أيديولوجي يعود لاعتقاد واسع النطاق لكيف يجب أن تكون العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام.

في عام 1996، كتب ايرا لابيدوس[1] أن تاريخ الشرق الأوسط وتاريخ العالم الإسلامي بشكل عام يكشف عن تعددية في الأوضاع المؤسسية. فالمسلمون الذين دمجوا بين (المنظمات السياسية) والسلطات الدينية، وميزوا بين الدولة والمجتمع المدني، يعتبروا شريحة صغيرة جدًا من الكثافة السكانية الشرق أوسطية ومن المسلمين بشكل عام. في حين أن القطاع الأكبر من المسلمين والشرق أوسطيين لم يميزوا بين السلطات الدينية والأوضاع السياسية في الجماعات والمجتمعات القبلية، كما كان الحال في المملكة العربية أثناء حكم النبي محمدﷺ، كذلك في شمال أفريقيا وفي المغرب، في الدولة الصفوية في إيران، وفي الفترات الإصلاحية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وحتى في مثل هذه الحالات من المتوقع أن تبدأ عملية الفصل بين الدين والدولة بعد تحضر المجتمع الزراعي الأصل. لكن على العكس من ذلك، كان التمايز المؤسسي بين الدولة والدين هو قوام المجتمعات الإمبريالية المتمدنة في الشرق الأوسط. كانت اللغة والأسلوب الثقافي للأسر المالكة أو أسر الهيئات القضائية والنخب السياسية كطبقات حاكمة تختلف عن النخب الدينية. وفي العصر العباسي، وحتى أثناء حكم السلاجقة والعثمانيين والصفويين كانت هذه الإمبراطوريات جميعًا تفرق بين مؤسسات الدولة والمؤسسات الدينية، فيما كانت المشكلة الحقيقية تكمن في تعريف طبيعة العلاقة بين الاثنين. فتراوحت هذه العلاقات من درجة عالية من درجات سيطرة الدولة على المؤسسة الدينية التي تدار مركزيًا، إلى مؤسسة دينية أكثر استقلالية لكنها تعاونية (كما كان الحال في عهد السلاجقة)، إلى مؤسسة دينية ذاتية الحكم تمامًا وذات معارضة واسعة للنظام السياسي. وحتى في الحالات التي يكون فيها المسلمون، محافظون على الأقل من حيث المبدأ على تطلعهم لمجتمع مثالي

---

(1) LAPIDUS, Ira M. 1996. «**State and Religion in Islamic Societies**» in Past and Present, N. 151 (May). Oxford: Oxford University Press, pp. 3-27.

يتم الدمج فيه بين الدولة والمجتمع، لم يلتزموا بالضرورة بوضع هذا التطلع حيز التنفيذ العملي. وفي مقابل دعم الدولة، أعطى علماء الدين شرعية للحكومات القائمة وعلموا عامة الناس فضائل السمع والطاعة. وعلى الرغم من المصدر التشريعي المشترك (والقواعد العليا الإسلامية) بأنه لا فصل بين مؤسسات الدولة والدين، وأن الإسلام دين شامل قدَّره الله لتسيير المسائل السياسية والاجتماعية والأسرية، إلا أن معظم المجتمعات الإسلامية لا تطبق هذا النظام، بل بنوا مؤسسات الدولة والدين كلًا على حدة.

وهكذا لدينا اثنين من النظريات الإسلامية الكبرى حول طبيعة المجتمع السياسي الإسلامي المثالي. واحدة تنظر إلى دولة موحدة ومجتمع تحت قيادة الخليفة الذي تمتد سلطته إلى جميع الشؤون الشخصية والعامة. الثانية تعترف ضمنيًا بالتقسيم المؤسسي بين هياكل الدولة والدين، وتتطلع إلى المجال الديني لتحقيق الالتزام الشخصي والمذهبي. كل من هذه المفاهيم عن النظام السياسي الإسلامي - الموحد أو الفاصل بين الدين والدولة - ذات تأثير عميق على التاريخ الحالي للمجتمعات الإسلامية. فحركة الإحياء الإسلامية المعاصرة التي تسمى (الأصولية) تضرب بجذورها في الرؤية النبوية للمجتمع. فهي محاولة للعودة إلى مبادئ الأخلاق الإسلامية، وإلى تجديد الالتزام الشخصي بأسس الإسلام. وتهدف هذه الحركات عادة إلى السيطرة على الدولة، واستخدام سلطة الدولة لفرض الإسلام، على الرغم من أن الإسلام يختلف باختلاف الحركات.

وعلى الرغم من أن هذه الحركات تنادي بالوحدة بين الدولة والدين والمجتمع المدني، إلا أن هناك شكوكًا كبيرة حول الأهداف الحقيقية لها. فالوحدة بين الدولة والمجتمع في الخطاب النيو-إسلامي ليس ترتيب مؤسسي أو التزام بأي نوع من مؤسسات الدولة، سواء كانت الدولة ملكية مطلقة، برلمانية، ديمقراطية، رأسمالية أو اشتراكية. فالحركات الأصولية الإسلامية ليست مهتمة بشكل عام بالدساتير. هي معنية أكثر بالسلوك الأخلاقي. والدولة بالنسبة لهم هي القوة التي سيرغمون بها الشعب على الالتزام بالقوانين الإسلامية ببساطة. فالدولة المثالية لا تتمثل في مؤسسات بعينها، بل تتمثل في أشخاص بعينهم قادرين على حشد الناس تحت لواء الإسلام

لتحقيق القيم الدينية. لذلك، فإن أهداف الحركات الأصولية تعتبر نوعًا ما غامضة. ففي حين أن بعض الأصوليين يرون أن التمكن من قوة الدولة أمر ضروري لإنجاح أي برنامج اجتماعي أو أخلاقي إسلامي، تجد البعض الآخر في التطبيق لا يعطي أهمية للأهداف السياسية. بل إن الدولة تبدو بالنسبة للعديد من الحركات الأصولية فاسدة بطبيعتها وغير قادرة على تحقيق القيم الإسلامية. بالتالي، ليس من المتوقع أن تجسد الدولة أي قيم سامية. وكنتيجة لرؤيتهم أن الدولة عاجزة عن أي استحقاق أخلاقي، يتوقعون أنها لن تلبي طموحاتهم بتحقيق التمكين أو الرخاء الاقتصادي أيضًا. مثلهم مثل أسلافهم من الأصوليين، هناك غموض في الموقف تجاه السلطة السياسية ما يجعل الطريق مفتوحًا أمام المخاوف الطائفية المتعلقة بفصل الدين عن السياسة[1].

لا زالت آثار التقسيم الإسلامي للمجتمعات كسلطات سياسية ومدنية دينية ممتدة حتى عالمنا المعاصر. فالتمايز الراسخ بين الدولة والدين أعطى شرعية للفعل السياسي بغض النظر عن مدى اتفاقه مع الإسلام. حققت الإمبراطورية العثمانية بالذات الشرعية كدولة غازية ومدافعة عن المسلمين وهذا أمر واقع، بصرف النظر عن مدى صحة هذا الأمر دينيًا. كذلك تم تصوير الحكام العثمانيين والإيرانيين على إنهم وكلاء الله المباشرين على الأرض. فوراء نظريات الدولة الإسلامية تقبع أنظمة غير إسلامية ملكية تتمتع بشرعية تامة. من هنا، أصبحت المجتمعات الدينية تجسيد للخمول السياسي، مع ميل لقبول الحقائق السياسية وسلطة الدولة كأمر لا مفر منه بحكم القوة. في هذا التجسيد أصبحت الأصولية الإسلامية تكمن في روح الفرد، وفي سلوك الأفراد في المجتمعات الصغيرة. ويوفر هذا التوجه التاريخي قالب لبناء دول الشرق الأوسط الحديثة بهويات ثقافية علمانية وأهداف إنمائية بعينها، إما رأسمالية أو اشتراكية. وفي دول مثل تركيا وتونس ومصر وسوريا والعراق والأردن، لا يزال الإسلام غير مُجسد، بل الأكثر من ذلك، تقع المؤسسة الدينية الإسلامية تحت سيطرة الدولة. فيما لم يعد من المهم أن يعطي الإسلام شرعية للدولة أو أن يبلور الرؤى الأخلاقية أو الاجتماعية. وقد وضعت كل من هذه الدول نظم تعليمية

(1) على سبيل المثال، في المغرب، وهي نظام ملكي، يعتبر الملك أيضًا أمير المجاهدين المؤمنين (إضافة إلى كونه القائد السياسي، والملك هو أيضًا القائد الروحي)، ويدعي النسب المباشر للنبي محمد ﷺ. إلا أن الحركة الإسلامية العدل والإحسان لا تعترف به كملك شرعي للبلاد.

وقضائية علمانية تنافس في الواقع، بل وحتى تستبدل، الأدوار الأساسية للإسلام. بحيث أصبحت حياة المسلمين الدينية منفصلة عن مؤسسات الدولة بشكل عام، إلا إنها انتعشت فيما يعرف بـ«المجتمع المدني». فحقيقة أن الكتلة السكانية لديها ولاءات إسلامية يعني أن الدولة تولي اهتماما خاصًا للرموز والممارسات الإسلامية. في السنوات الأخيرة، ومع تزايد أهمية الهوية الإسلامية الجماهيرية ومع تزايد قوة الحركات السياسية الإسلامية، لجأت النخب إلى الضغط الشعبي لجعل الدولة تعترف بأسبقية الإسلام وقد خفف هذا، بل وكبح جماح المطالب العلمانية؛ إلا أنه لا يزال، لم يفكك المؤسسات القانونية أو التعليمية العلمانية. وبقدر ما يبقى الإرث التاريخي عاملًا مهمًا في العالم الإسلامي المعاصر، يظل تنوعه هو أساس التنوع في العلاقات بين الدول والمجتمعات الدينية على الجانب الآخر. فاليوم، كما العصور القديمة، لا نزال نجد كلا الحركات الدينية والسياسية متكاملتين، والدول التي تندرج تحت مصطلح «إسلامية»، بحكم الأمر الواقع فيها تمايز مؤسسي بين الدين والدولة، ومجموعة كبيرة ومتنوعة من العلاقات بين الاثنين[1].

يجادل عرفان أحمد[2]، أن المناقشات التي أجريت حول الدولة الإسلامية في الغالب كانت في مجال الدراسات الإسلامية أو الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، وليس من الغريب أن يكون للعوامل اللاهوتية تأثيرًا واسع المدى في هذه المناقشات. وبسبب حساسية الدراسات اللاهوتية، ينبغي أن يسلك علماء الاجتماع نهجًا يعطي الأولوية للعوامل السياسية والسياق التاريخي الذي يبلور أو لا يبلور التفسير اللغوي، على أن تصنف المناقشات اللاهوتية في سياقها التاريخي والسياسي الذي شكلها، والأهم من ذلك، تصنيف نتائج المناقشات والتفاسير. فهذا النهج اللاهوتي محصور في النصوص الكنسية، كما في القرآن الكريم، وله حدود صارمة. فالنص في صيغته الأصلية لا ينتج المعاني من تلقاء نفسه وذاته؛ بل هي الظروف الاجتماعية الخاصة والسيرة الذاتية لقارئ النص هي التي تنتج المعنى. يورد الباحث المصري المعاصر نصر حامد أبو زيد «أن القرآن يقع دائمًا تحت رحمة الأيديولوجيا التي يعتنقها المفسر

(1) LAPIDUS, 1996: pp. 26-27.

(2) AHMAD, 2009: pp. S147-148.

أو القارئ له، فبالنسبة لشيوعي فإن القرآن محتواه شيوعي، وبالنسبة لأصولي فإن القرآن محتواه في غاية الأصولية، وبالنسبة للنساء فإن القرآن بيان نسوي، .. إلخ»[1].

وعلى عكس ما قاله إرنست جيلنر وغيره، بأن الإسلام: «كان هو الدولة من البداية»، إلا أن فكرة الدولة الإسلامية واضح أنها حديثة نسبيًا. يقول برنارد لويس وآن لمبتون فكرة أن في الإسلام، كان الدين والدولة شيء واحد من البداية، بل إن الدولة كانت تجسيدًا لا يشوبه شائبة للشريعة، «الوحي الإلهي»، الغير قابل للتغيير، هي فكرة غامضة وبلا أسس تاريخية أيديولوجيًا. كما أنها لا تساعدنا على فهم لا الطبيعة الحديثة للدولة ولا إشكاليات الشريعة، بما في ذلك كيفية تغيير معناها عبر الزمان والمكان والمفاعيل الإنسانية التي أعادت صياغتها. فالشريعة إلهية بالنسبة للمسلمين (على الأقل بالنسبة للمتدينين) لدرجة أن القرآن والحديث هم الإطار المرجعي للدين، وأي تضارب في فروض وقوانين الشريعة، إنما هو نتاج تنوع التفاسير لبشر هم في حد ذاتهم غير معصومين عن الخطأ، وبشكل عام كل ما هو أخلاقي ينتمي للشريعة[2].

القول بأن الإسلام كان هو الدولة منذ البداية، يعني، فرض مصطلح حداثي على كيان اجتماعي ما قبل حداثي. على الرغم من أن هناك افتراضًا خاطئ سائدًا ومنتشرًا في الأوساط الأكاديمية ـ بأن الطبيعة اللاهوتية للإسلام هي ما تمزج بين الدين والدولة، وأنه قبل الزحف الأوروبي في مطلع القرن الثامن عشر لم يدرس المسلمون السياسة بمعزل عن الدين[3]. هذا الرأي الأصولي في الأدب السياسي الإسلامي يهمل النصوص الأخلاقية «أدب المرايا»، التي تعطي صورة عن السلوك السياسي الصحيح في سياقات سياسية معينة، ولم تهدف فقط إلى تحديد الأفعال الأخلاقية بل أيضًا اهتمت بتحديد طبيعة الحكم الرشيد والثقافة السياسية والفلسفية. وخلافًا للتراث، «أدب المرايا» قدم الشريعة بطريقة «فلسفية غير طائفية وإنسانية» كنوع من الاحتجاج

(1) AHMAD, Irfan. 2008. **«Cracks in the „mightiest fortress": Jamaat-e-Islami"s changing discourse on women»** in Modern Asian Studies, V. 42, Special Double Issue 2-3 (Islam in South Asia). Cambridge: Cambridge University Press, p. 551.

(2) EICKELMAN, Dale F. and PISCATORI, James. 1996. **Muslim politics**. Princeton: Princeton University Press.

(3) ENAYAT, Hamid. 2009. **Modern Islamic Political Thought – the response of the Shi"i and Sunni Muslims to the twentieth century**. London: I. B. Tauris, p. 3.

على القيود الصارمة للشريعة. ففي العديد من المسائل الهامة، تتخطى النصوص الأخلاقية الفلسفية الشريعة لمعالجة المشاكل الإنسانية الأكبر. على سبيل المثال، تاريخ الحكام المسلمين الهنود يبين أنهم لم يتبعوا الشريعة. الأكثر من ذلك، استقلوا عنها وأطروا حكمهم بقوانين علمانية على المستوى الإداري، وعلى مستوى المعايير والمبادئ. وعلاوة على ذلك، تنوعت معاني الشريعة نفسها، وبعيدًا عن المستقر في أذهان الناس، لم تكن الشريعة سوى مجموعة القواعد القانونية التي طُرحت من قِبل علماء الدين وشملت النصوص الأخلاقية[1].

ومن الواضح أن مفهوم «الدولة» حديث نسبيًا، ودخل معجم العلوم الاجتماعية في القرن التاسع عشر لفهم التغيرات الهائلة التي صاحبت أوائل عصر الحداثة الأوروبية من أول القرن السابع عشر وما بعده. لذلك فمن المضلل اعتبار أن مفهوم «الدولة» بدأ ظهوره في المجتمعات العربية من القرن السابع عشر. وبالرغم من أن هذا لا يعني أن المجتمعات العربية حتى القرن السابع عشر خلت من أي تشكيل سياسي، إلا أن نظرية الدولة الإسلامية بمفهومها الحديث ظهرت في الخطاب السياسي عند مفكرين مثل المودودي والبنا في أوائل القرن العشرين. لذلك، فاهتمام بعض المفكرين بمفهوم «الدولة» لم يكن سببه أن الإسلام تتبعها لاهوتيًا. بل بسبب ظهور تشكيلات اجتماعية وسياسية في وقت مبكر من القرن العشرين، اكتسبت بموجبها الدولة كمؤسسة دورًا غير مسبوق في توسيع نطاق عملها ونطاق انتشارها. فمنذ كان الإسلام (السياسي)، أو الإسلاموية، كتشكل نتيجة للدول الاستعمارية الحديثة بنتائجها بعيدة المدى، أصبحت «الدولة» مركز الخطاب السياسي، فلا غنى عنها للإسلام كما تصور المودودي. فجدال المودودي حول الدمج بين الدولة والإسلام كان في سياق الحديث عن فصل الدين عن الدولة، سبب الجدال كان أن الدولة الاستعمارية ظهرت كمؤسسة قاهرة التأثير على كل مجالات الحياة.

كتب ويليام كونولي[2] يقول: جادل كثير من العلماء أن «الإسلام السياسي»

(1) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر:
ALAM, 2000: pp. 216-245; ALAM, Muzaffar. 2004. **The languages of political Islam: India, 1200-1800**. Chicago: University of Chicago Press.

(2) CONNOLLY, William. 1995. **The Ethos of Pluralization. Minneapolis:** University of Minnesota Press.

ينطوي على تمديد غير شرعي لتراث إسلامي خرج عن المجال الديني الذي احتله تاريخيًا. قليلون، مع ذلك، هم من ربطوا هذا الاتجاه بالتوسعات المعاصرة لسلطة الدولة واهتمام الدولة بمجالات واسعة من الحياة الاجتماعية كانت فيما مضى خارج نطاق اختصاصها ـ بما في ذلك مجال الدين. كما هو معروف، من خلال هذه العملية المركزية الجارية لبناء الدولة الحديثة، أدرجت مؤسسات مثل التعليم، والعبادة، والرعاية الاجتماعية والأسرة بدرجات متفاوتة داخل الأجهزة التنظيمية للدول الجاري تحديثها. وأصبحت السياسة الحديثة وأشكال السلطة التي تنطوي عليها هي ما تبلور طبيعة العديد من الأنشطة الشخصية.

أما بالنسبة للدين، أصبحت المؤسسات المسؤولة عن غرس الفضائل الأخلاقية تندرج بشكل ما (بل وتحولت) إلى أحد هياكل الدولة الإدارية والقانونية، فأصبح غرس هذه الفضائل في حد ذاته (مشروعًا سياسيًا) إذا أُريد له النجاح. على سبيل المثال، في المدارس الخاصة والحكومية في مصر، تضع الدولة المناهج الدراسية، وعلى من يرغب في تعزيز أو الحفاظ على الممارسات التربوية الإسلامية أن يكون تحت عين السلطة السياسية. مع ذلك، هذا لا يعني أن أي نشاط إسلامي معاصر يريد «أن يحل محل الدولة». تقوم الغالبية العظمى من هذه الحركات بدور الوعظ والدعوة إلى الله وأنشطة أخرى «تبشيرية»، كما أنها تعطي الصدقات، وتوفر الرعاية الطبية، تبني المساجد وتنشر وتروج عمومًا لما تعتبره فضيلة عامة من خلال العمل المجتمعي.

ومع ذلك، تمس هذه الأنشطة بشكل ما المجال السياسي، حيث إنها تخضع لسلطة الدولة عند الحصول على تراخيص، كما أنها تنافس الدولة أو المؤسسات التي تدعمها الدولة (التربوية، الدينية والطبية) والتي تعزز النموذج الغربي في التربية، العبادة، الترفيه والمسؤولية الاجتماعية... إلخ. كما أن نجاح أي مشروع ديني لحفظ الهوية الدينية يشتبك بشكل أو بآخر، بل ويعتمد على قدرته على التعامل مع الموارد القانونية، البيروقراطية، المعرفية والتكنولوجية للسلطات الحديثة التي شكلت المجتمعات المعاصرة. هذا الجدال الدائر هو بطبيعة الحال تجلي لفكرة أن الإسلام دين ودولة، بشكل لا تستوعبه المفاهيم التحليلية الغربية. ومن الجدير بالذكر، أنه

بالرغم من الحديث عن أن الإسلام دين ودولة إلا أن بعض المفكرين المسلمين وضعوا خطوطًا فاصلة بين الدين والدولة، للتمييز بين المجالات، فالعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ليست مثل العلاقة بين الدولة والكنيسة في أوروبا. إلا أن هذا يتجاهل حقيقة أن التقسيم بين المجالات الدينية والسياسية حتى في المجتمعات الغربية كانت دائمًا محل تمحيص، كما اتضح مؤخرًا.

وكما يقول محمود ممداني، يجب علينا أن نميز بوضوح بين الهويات الدينية والسياسية، ونفهم أن الاثنين غالبًا ما يعملان على مستويات مختلفة لأشخاص مختلفين. عندما نعي هذا التمييز يمكننا وقتها مناقشة الإسلام والسياسة بعقلية مناسبة، قليلون هم من يعترفوا بأهمية تعدد التفاسير حول قضية معينة في الإسلام. لكن بالنظر إلى مجموعة من العوامل الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يمكننا أن نفهم لماذا قد يتمسك شخص بموقف ما أو لا يتمسك به. لذلك، في مناقشة الإسلام والسياسة، ودور الدين والتفسير الديني قد يكون من المهم أخذ الظروف بعين الاعتبار. نحتاج لأن نكون على علم كيف أن التفسيرات الدينية تستخدم أيضًا من الناحية السياسية. كذلك من المهم دراسة التفسيرات الدينية المختلفة الموجودة، فضلًا عن التفسيرات التي كان من الممكن أن توجد، ومحاولة تحليل آثارها السياسية والاقتصادية والاجتماعية على السياسة، والعكس بالعكس. كذلك من المهم تعريف الطلاب وعلماء الاجتماع أن التفسيرات المختلفة للشريعة (وبالتالي الإسلام)، كان يمكن أن ألا توجد على هذه الشاكلة[1].

البحوث المستقبلية وملاحظات للختام..

التصنيف والتعميم من سمات الطبيعة البشرية، تطور لمهاراتنا المعرفية الأساسية التي تساعدنا على إعطاء بعض النظام إلى العالم. وعلى الرغم من التصنيفات التي يضعها العلماء تعتبر وسيلة لفهم أفضل لما يحيط بنا، هناك مشكلة عندما تعمم هذه التصنيفات ويبدأ التعامل معها على أنها أمر واقع، عندها بدلًا من أن تساعدنا هذه

(1) MAMDANI, Mahmood. 2004. **Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror**. New York: Pantheon.

التصنيفات، تصبح عائقًا، لأن أحد أخطر المباحث التي يتم دراستها تلك المتعلقة بالبشر، وحياتهم الملموسة[1].

لقد مرت أكثر من عشر سنوات منذ أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001، وها هم «الإسلام» و«المسلمون» مرة أخرى تحت دائرة الضوء، وهذه المرة بسبب سلسلة من الأحداث التي تظهر أن الواقع السياسي يتغير. فببزوغ فجر القرن ال21 على العالم العربي، عانت المنطقة من اشتباك عميق بين الأيديولوجيات التقليدية الموروثة عميقة الجذور، ودعوات العولمة الجلية سواء الاقتصادية أو الثقافية. كذلك، كانت الانتفاضات الأخيرة دليلًا واضحًا على أن هذا التصادم هو انعكاس للتناقضات الكامنة في النظام العالمي. الثورات التي بدأت من تونس في كانون الأول/ ديسمبر 2010 وامتدت إلى مصر، سوريا، الجزائر، ليبيا، وغيرها من الأماكن، والمعروفة باسم «الربيع العربي»، بشرت بإحداث تغييرات عميقة في العمليات السياسية في العالم العربي وفهمنا له. ليس فقط لأنها تناقض الافتراض واسع المدى بين المحللين السياسيين، والأقل انتشارًا، بين المعلقين الأكاديميين، بل لأن هذه العمليات تختلف جوهريًا عن ما حدث في أماكن أخرى، وأثبتت أيضًا أن الطموحات الشعبية في العالم العربي تختلف عن غيره.

مع الأخذ بعين الاعتبار للتحولات المختلفة التي وقعت في العقود الماضية على الجانب الاقتصادي، والاختلالات الاجتماعية، والنظرة الثقافية والعقلية، كان التغيير السياسي شيء يمكن التنبؤ به، ولكن كان من الصعب رؤيته قادمًا، فهو يتناقض تمامًا مع الطريقة التي ننظر بها «للشرق الأوسط» و«للمسلمين». من شأن رؤية التغيير القادم أيضًا أن يناقض الأساليب والنظريات التي تسعى لتفسيرات عالمية كبرى («الشخصية الإسلامية لا تقبل التغيير»، «في الإسلام الطغيان أفضل من انهيار السلطة»، «الشرق

(1) لمزيد من المعلومات عن كيف أصبح مفهوم الشرق الأوسط يعني كل شيء متعلق بالمسلمين وبالإسلام، وكيفية صياغة حتى الدراسات الأكاديمية، كموضوع دراسة أصبح المصطلح يعني بشكل مجرد العالم الإسلامي متجاهلًا بذلك كل ما يتعلق بالمنطقة والسكان، نظرتهم لأنفسهم، وهواياتهم الخاصة، تاريخهم ومعارفهم كل هذا لا يزال يُساء فهمه في المجالات الأكاديمية. انظر:

MOHOMED, Carimo. 2012b. **«Reconsidering „Middle East and Islamic studies“ for a changing world»** in International Critical Thought, V. 2, n. 2 (June). Oxfordshire: Routledge, pp. 197-208.

أوسطيين لا يستطيعوا إدارة شؤونهم دون تدخل غربي»، «المرأة المسلمة مقموعة ومكتوم صوتها»)، كل هذه النظريات كانت تناقض الواقع القائل: («التغيير يحدث»، «الشعوب لا تريد الطغاة»، «الناس تجهز للتغيير بنفسها»، «المرأة تشارك بقوة في النشاط الدائر»).

وبالنظر لتحليلات لا نهاية لها عن السياسة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في السنوات الأخيرة، أصبح المعلقون غير مستعدين للرد على هذه الأحداث الجسام. بعد أن أصبح من الواضح أن المظاهرات نفسها كانت مجرد مقدمات لعمليات معقدة ومطولة من الانتقال الذي قد يستغرق سنوات ليكتمل، والآراء حول دور الإسلام السياسي- وهي ظاهرة بارزة بشكل واضح في التحديات الفعلية للأنظمة وتلعب دورًا رئيسيًا في التحولات السياسية الجارية، كذلك لا بد من مراجعة نتائج الانتخابات التي تظهر مساهمة تيارات مختلفة من الإسلاميين تحتضنهم الأحزاب. آخر أسطورة تم كشف زيفها على نطاق واسع أن كل الأحاديث حول تحريم الإسلام الخروج على الحاكم، لم يترك للناس خيارًا إلا الخروج على الحاكم. المقارنة بأوروبا فيما قبل الحداثة قد تكون مفيدة. هل كانت المسيحية الأوروبية تسمح بالثورة أكثر من الإسلام؟ وعلى الرغم من أن هناك مفكرين مسلمين تحدثوا وكتبوا ضد الثورة باعتبارها أسوأ من الحاكم الظالم، إلا أن هذا التراث الإسلامي تم الالتفاف عليه. فلم تتحدث حركة عن نفسها بأنها تسعى للثورة، بل أن كلمة ثورة كانت ممنوعة في العالم العربي تمامًا كما كانت ممنوعة في أوروبا.

على مدى السنوات الثلاثين الماضية، تحول مجال البحث العلمي المتعلق «بالشرق الأوسط والدراسات الإسلامية» إلى مجال عميق وتم توسيع وتنقيح المعارف فيه بعد أن كانت المعارف بشكلها السابق محل تساؤل، ولكن، بطبيعة الحال، لا تزال دراسات الشرق الأوسط، تحكمها سياسة المصالح، شبكات ناشئة أو رائدة تربط الشركات التجارية، والمؤسسات، وشركات النفط، البعثات، الجيوش، الشؤون الخارجية، أجهزة الاستخبارات، جنبًا إلى جنب مع المجال الأكاديمي. هناك المنح والمساعدات الأخرى، والمنظمات، والمعاهد والمراكز والكليات والإدارات؛ كلها مكرسة تمامًا لإضفاء الشرعية بل والحفاظ على أفكار ثابتة، لا تتغير أبدًا عن الإسلام، الشرق والعرب[1].

(1) SAID, 1979: pp. 301-302.

ومع ذلك، فمن الإنصاف ذكر أن المجلات البحثية المتعلقة بالشرق الأوسط أو الدراسات الإسلامية مرت بتغييرات جذرية خلال الثلاثين سنة الماضية. فقد وقعت طفرة في المجال الأكاديمي وكذلك الصحفي، نتج عن ذلك جسد ثقافي جديد يتحدى الدوغما السائدة بطريقتين: الأولى: عن طريق أبحاث دقيقة أجريت في مجالات محددة، وتبين من خلالها أن الواقع أكثر تعقيدًا بكثير من النظريات الأساسية التي تحكم رؤيتنا للشرق الأوسط والإسلام والعالم الإسلامي. وثانيًا: من خلال الأبحاث الدقيقة التي شككت في صحة وجدوى تلك المفاهيم.

بالتدريج، بدأ المختصون بدراسة العرب والإسلام بمراجعة مواقفهم، المعطيات العلمية، والقوالب الفكرية النمطية. على سبيل المثال، لدينا آصف بيات[1]، كذلك سامي زبيدة، في عمله الأخير[2] يحاول فهم ما هو «الشرق الأوسط» دارسًا المعضلة الأساسية في دراسات الشرق الأوسط «ما هو تعريف الشرق الأوسط؟» فرؤية الشرق الأوسط من المنظور الإسلامي وجوانبه الدينية كما نفهمه بشكل تقليدي، قد تعطي انطباعًا غير صحيح عن الشرق الأوسط. فالعديد من السمات التي نعتبرها «إسلامية» ليست من الإسلام في شيء إلا إنها نتاج المجتمع. يقول زبيدة: التفكير في الإسلام أساسا كقوة معادية للحداثة في المنطقة بدلًا من شيء شكلته عمليات تاريخية واقتصادية محددة، يعتبر خطأ. وعوضًا عن ذلك يجب النظر للمنطقة من زاوية مختلفة، من حيث الظروف التاريخية العالمية التي مرت بها، التنوع الثقافي والديني، وتبنيها السريع لوسائل الإعلام والثقافة الجديدة ـ كل هذا يكشف عن منطقة غنية ومتعددة الأوجه ذات هوية معقدة.

في ضوء دراسة جيليان شويدلر «للإسلام السياسي» وهو مفهوم آخر شكك فيه شويلدر بعد أن استخدم في السنوات الأخيرة كمرادف «للإسلام» ـ يتم تطبيق هذه المفاهيم الآن على الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط والدراسات الإسلامية بشكل عام[3]، الكثير من الدراسات التي أجراها الباحثون في مجالات معينة، والتي تندرج

(1) BAYAT, Asef. 2007. **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist turn. Palo Alto**: Stanford University Press.

(2) ZUBAIDA, Sami. 2010. Beyond Islam: **A New Understanding of the Middle East. London:** I.B. Tauris.

(3) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر :
= MOHOMED, Carimo. 2009. **«Islam and Islamisms: Religion, Politics and Identity», in**

تحت هذه المفاهيم، لم تعط اهتمامًا كبيرًا لما يدور خارج أسوار البحث العلمي بالرغم من الخوف من الإسلام، الذي يظهر لدى صانعي القرارات من السياسيين. فقد أكدت الدراسات الدقيقة التي أجراها عدد من الأكاديميين والصحفيين بنزاهة، والتي اعتمدت على بحوث ميدانية واسعة النطاق باللغة العربية والتركية والفارسية، جنبًا إلى جنب مع الكتب الأكثر مبيعًا يؤكدان على الهواجس المنتشرة «من الكره الغربي غير المنطقي للمسلمين والنظرة الظالمة للمحجبات». لذلك، فإن أي دراسات جدية حول الإسلام لا يمكنها أن تتجاهل الخوف المهيمن على النقاش العام من الإسلام والشرق الأوسط، كما أن الاستجابة لهذه الدراسات يجعل من النقاش العام نقطة تحليلية يمكن الانطلاق منها.

يمكن أن نسير على نهج مارتن كريمر، وهو العودة إلى جذور الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط «والبدء والاستمرار من هذه الأصول» من أجل فهم وتوقع التغيير في الشرق الأوسط[1]، أو ننتهج التعقيدات الموجودة على أرض الواقع، بتحدياتها المعرفية والوجودية، دون محاولة قولبتها في نموذج افترضناه مسبقًا، ما يقصده كريمر ويتنبأ به هو الحديث عن بدائل.

يجادل تشارلز هيرشكايند بأن، مصطلحات «كالإسلام السياسي» تؤطر الاستفسارات حول الأطروحات المشوهة أو الفاسدة، كما الممارسات السليمة، للنشاط الديني. بهذا الشكل تكون التدخلات التخريبية أو الدمار الشامل الذي ترتكبه دولة التحديث في حق المجتمع ليست حتى محل بحث. وفي المقابل، أي محاولة من قِبل المتدينين للتعامل مع هذه الأوضاع المشوهة تكون دائمًا محل مشبوه، دون وجود أي معايير للتمييز بين تلك المشبوهة حقًا أو التي ليست كذلك. ليس

= LONG , **Ahmad Sunawari et al. (eds.), Issues and challenges of contemporary Islam and Muslims**. Bangi: Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies, Universiti Kebangsaan Malaysia, pp. 107-110; and SCHWEDLER, Jillian. 2011. **«Studying Political Islam»** in International Journal of Middle Eastern Studies, V. 43, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp.135-137.

(1) KRAMER, Martin. 2001. Ivory Towers on Sand: **The Failure of Middle Eastern Studies in America. Washington**, DC: Washington Institute for Near East Policy, p. 123 cited in BILGIN, Pinar. 2004. **«Is the O'rientalist past the future of Middle East studies?»** in Third World Quarterly, V. 25, n. 2. Oxfordshire: Taylor and Francis, pp.

من الغريب إذن أن يكون العنف الديني والتعصب العام أحد القضايا المركزية عند دراسة الصحوة الإسلامية، بعد أن تحولت الأنظار عن العنف والتعذيب الذي تمارسه الأنظمة وأصبح نقاش ثانوي[1].

اشتكى إدوارد سعيد من الحقيقة المؤسفة أنه ليس هناك تأثير واضح للمفكرين والدارسين العرب في مواجهة دوغما الاستشراق، فضلًا عن وجود أعمال أدبية على مستوى التحدي، فكل المقالات الفردية هنا وهناك، والتي ربما تكون مهمة في زمانها ومكانها، إلا أنها لا تؤثر على مسار البحوث التي تفرضها المؤسسات والوكالات والتراث. الفكرة أن الاستشراق الإسلامي قاد إلى فرع يختلف عن بقية التخصصات الفرعية الاستشراقية، كما أن دارسي العرب والإسلام يعملون دون تنقيح[2]. يتساءل إيرا لابيدوس[3]، عما إذا كانت الأوضاع الإسلامية تختلف حقًا عن الأوضاع المسيحية، هل تختلف الأوضاع في الشرق الأوسط عن أوروبا، ألم يحن الوقت للتخلي عن أي كلشيهات عن وحدة الإسلام في مقابل تقدير لقضايا الواقع المعقد.

إن الهدف الرئيس من هذا البحث هو إعادة التفكير بشكل نقدي في المعارف الموروثة عن ديناميات الدولة والإسلام، وذلك بدراسة ثلاثة مفكرين مسلمين هنود، عاشوا بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. منهجيًا، الاستراتيجية المستخدمة كانت مزيج بين أسلوب محمد أركون وكوينتن سكنر. شملت الدراسة مراجعات نقدية لما يعرف بالإسلام الحديث والأصولي مع تفكيك منهجي للنصوص الأصلية المستخدمة في هذه الدراسات كمصادر لمعلومات يقينية، تم على أساسه قراءة النصوص الأولية والثانوية، ليس لمناقشة الحقائق في حد ذاتها، بل لحل معضلة النسق المعرفي الكامن في صيغة كل خطاب.

التركيز في هذا البحث كان عن الأفكار التي يطرحها المفكرون الإسلاميون وليس عن الأفكار التي تعتبر إسلامية في حد ذاتها، لأن هذا من شأنه أن ينتقص

HIRSCHKIND, Charles. 1997. **«What is Political Islam?»** in Middle East Report 205 (1) (October-December). Washington, D. C.: Middle East research and Information Project. Available at http://www.merip.org/mer/mer205/what-political-islam, last accessed 21/02/2012.

SAID, 1979: pp. 301-302. (2)

LAPIDUS, 1996: pp. 26-27. (3)

من المناقشات الدائرة بين المفكرين المسلمين ومحاولاتهم إعادة تفسير وتشكيل الإسلام. وفي حين أن دراسة اللاهوت والنصوص الدينية يعتبر مهم، إلا أن الأهم هو دراسة الظروف التاريخية والديناميات السياسية التي ظهرت فيها هذه النصوص، سواء لاقت الاستحسان أو الرفض. وكما يقول كوينتن سكينر: تتغير المفاهيم بمرور الوقت، وليس بمقدورها أن تعطينا شيئًا غير سلسلة من وجهات النظر المتغيرة بشأن العالم الذي نعيش فيه وبشأن أنفسنا. ففهمنا للأشياء يشكل جزءًا مما نحاول أن نضفيه على العالم من معنى أثناء وجودنا فيه. تغير التصورات الذي تسببه هذه العملية يشكل جزءًا من المناظرات الإيديولوجية، بحيث لا يكون هناك جدوى من إنكار التغييرات الواقعة باستمرار في المفاهيم، أو ما نعبر من خلاله، لها تاريخ، تبرز أحيانًا وتبهت أحيانًا، وقد تختفي تمامًا عن الأنظار عاكسة بذلك تحولات خطيرة في الحياة الاجتماعية[1].

للمناهج اللغوية في التعامل مع النصوص الدينية -(القرآن الكريم والأحاديث النبوية)- قيود عدة إذ نحن لم نستخدمها باعتبارها مجرد مكمل للمنهج التاريخي الثابت. وبالتالي، هناك ضرورة لتجاوز التفسيرات البنيوية والتحليل الاجتماعي والثقافي والتعامل مع الأفكار والتخيلات الثقافية والنقاشات بطريقة جدية. أنا كذلك على أمل أن يكون البحث شكك في دوجما الاستشراق، التي لا يزال لها تأثير على الإسلام فيما يتعلق بكلشيهات أن الإسلام جامد، لصالح نظرة أكثر تعقيدًا وواقعية بخصوص التفاعل بين السياسة والدين في الإسلام. ولا زال هناك المزيد يجب فعله، أتمنى أن تتناول أبحاثي في المستقبل المزيد من المثقفين الإسلاميين، ليس فقط في الهند بل في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، مقيِّمًا مدى تفاعلهم مع التحديات التي فرضتها أوروبا في القرن التاسع عشر والعشرين. في الوقت نفسه، يجب إعطاء مزيد من الاهتمام لدور الدين، بشكله الأكثر تعقيدًا، ليس فقط في العالم الإسلامي بل في كافة المجتمعات الثقافية بما في ذلك المجتمعات الغربية. بما أن المناظرات الدائرة حول الحداثة والتحديث يتم التعبير عنها عن طريق حقائق دينية وسياسية مختلفة في هذا العالم.

(1) SKINNER, Quentin. 2002. «**Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change**» in Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 368-413.

مراجع بيلوغرافية

- ADAMS, Charles J. 1966. «The ideology of Mawlana Mawdudi» in SMITH, Donald E. (ed.). **South Asian Politics and Religion**. Princeton: Princeton University Press, pp. 371–97.
- ADAMS, Charles J. 1983. «Mawdudi and the Islamic State» in ESPOSITO, John L. (ed.). **Voices of resurgent Islam**. New York/ Oxford: Oxford University Press, pp. 99-133.
- AFTAB, Macksood. 1995. «What Does Fundamentalism Really Mean?» in **The Islamic Herald** (April).
- Available at http://www.themodernreligion.com/terror/deffundy.html, last accessed 21/02/2012.
- AGHNIDES, Nicolas Prodromou. 1916. **Mohammedan Theories of Finance**. New York: Columbia University.
- Available at http://www.onread.com/reader/683182, last accessed 21/02/2012.
- AHMAD, Aziz. 1960. «Sayyid Aḥmad Khān, Jamāl al-dīn al-Afghānī and Muslim India» in **Studia Islamica**, n. 13. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 55-78.
- AHMAD, Aziz. 1962. «Trends in the Political Thought of Medieval Muslim India» in **Studia Islamica**, n. 17. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 121-130.

- AHMAD, Aziz. 1969. «Afghānī's Indian Contacts» in **Journal of the American Oriental Society**, V. 89, n. 3 (Jul.-Sep.). Ann Arbor: American Oriental Society, pp. 476-504.

- AHMAD, Aziz. 1970. «The Role of Ulema in Indo-Muslim History» in **Studia Islamica**, n. 31. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 1-13.

- AHMAD, Irfan. 2008. «Cracks in the «mightiest fortress»: Jamaat-e-Islami's changing discourse on women» in **Modern Asian Studies**, V. 42, Special Double Issue 2-3 (Islam in South Asia). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 549-575.

- AHMAD, Irfan. 2009. «Genealogy of the Islamic State: reflections on Maududi's political thought and Islamism» in **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.). London: Royal Anthropological Institute, pp. S145-S162.

- AHMAD, Khurshid and ANSARI, Zafar Ishaq (eds.). 2003. **Islamic perspectives: studies in honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi**. Markfield, Leicestershire: The Islamic Foundation.

- AHMAD, Qeyamuddin. 1966. **The wahabi movement in India**. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.

- AHMAD, Riaz. 1976. **Maulana Maududi and the Islamic State**. Lahore: People's Publishing House.

- AHMED, Ishtiaq. 1987. **The Concept of an Islamic State: an analysis of the Ideological Controversy in Pakistan.** New York: St. Martin's Press.

- AHMED, Zafaryab. 1985. «Maudoodi»s Islamic State» in KHAN,

Asghar (ed.). **Islam, Politics and the State: The Pakistan Experience**. London: Zed Press, pp. 95-113.

- ALAM, Muzaffar and SUBRAHMANYAM, Sanjay (eds.). 1998. **The Mughal state, 1526-1750**. Delhi: Oxford University Press.
- ALAM, Muzaffar. 2000. «Sharia and governance in the Indo-Islamic context» in GILMARTIN, David and LAWRENCE, Bruce B. (eds.). **Beyond Turk and Hindu: rethinking religious identities in Islamicate South Asia**. Gainesville: University Press of Florida, pp. 216-245.
- ALAM, Muzaffar. 2004. **The languages of political Islam: India, 1200-1800**. Chicago: University of Chicago Press.
- ALAM, Muzaffar. 2006. «A Muslim State in a Non-Muslim Context: the Mughal Case» in **Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft**. Conference at the Moynihan Institute of Global Affairs:

  Available at http://thecollege.syr.edu/depts/RaySmith/protect/MuzaffarAlam.doc, last accessed 30/01/2009.
- ALI, Chiragh. 1883. **The proposed political, legal, and social reforms in the Ottoman empire and other Mohammadan states**. Bombay: Education Society Press. Available at:

  http://www.aboutquran.com/ba/bio/chiragh_al/ca_ProposedPoliticalLegalSocialReforms.djvu, last accessed 09/09/2008.
- ALI, Chiragh. 1885. **A critical exposition of the popular «jihad,» showing that all the wars of Mohammad were defensive; and that aggressive war, or compulsory conversion, is not allowed in the Koran**. Calcutta: Thacker, Spink and Co.

Available at:

http://www.gutenberg.org/files/20927/20927-h/20927-h.htm, last accessed 21/02/2012.

- ALI, Syed Ameer. 2005 (first edition: 1922). **The Spirit of Islam**. New Delhi: Kitab Bhavan.
- ALVI, Sajida S. 1989. «Religion and State during the Reign of Mughal Emperor Jahangir (1605-27): Nonjuristical Perspectives» in **Studia Islamica**, n. 69. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 95-119.
- AMINEH, M. Parvizi (ed.). 2007. **The Greater Middle East in global politics: social science perspectives on the changing geography of the world politics**. Leiden: Brill.
- ANDERSON, Clare. 2007. **Indian Uprising of 1857-8: Prisons, Prisoners and Rebellion**. London: Anthem Press.
- ANDERSON, Ewan W. and ANDERSON, Liam D. 2010. **An Atlas of Middle Eastern Affairs**. London/New York: Routledge.
- ANSARI, K. Humayun. 1986. «Pan-Islam and the Making of the Early Indian Muslim Socialists» in **Modern Asian Studies**, V. 20, n. 3. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 509-537.
- ANSARI, K. Humayun. 2011. «The Muslim World in British Historical Imaginations: «Re-thinking *Orientalism*»?» in **British Journal of Middle Eastern Studies**, V. 38, n. 1. Oxfordshire: Routledge, pp. 73-93.
- ARDIÇ, Nurullah. 2009. **Islam and the Politics of Secularism: The Abolition of the Caliphate (1908-1924)** (Ph.D. dissertation).

University of California, Los Angeles: Center for Near Eastern Studies.

- ARDIÇ, Nurullah. 2010a. «Islam, Modernity and the 1876 Constitution» in HERZOG, Christoph and SHARIF, Malek (eds.). **The First Ottoman experiment in Democracy**. Würzburg: Ergon, pp. 89-106.
- ARDIÇ, Nurullah. 2010b. **Secularization alla Turca: Islamic Fiqh and French Sociology**, paper presented at the World Congress for Middle Eastern Studies, Barcelona, 19-24 July.
- ARDIÇ, Nurullah. 2012. **Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the early 20th century**. Oxford: Routledge.
- ARKOUN, Mohammed. 2006. **Islam: to reform or to subvert?** London: Saqi Books.
- ARNON, Ruth Soule. 1982. «Muslim Revivalism and Higher Education» in **History of Education Quarterly**, V. 22, n. 4 (Winter). Urbana-Champaign (University of Illinois): History of Education Society, pp. 461-478.
- AYUBI, Nazih N. 1991. **Political Islam: Religion and politics in the Arab World**. London: Routledge.
- AYUBI, Nazih N., HASHEMI, Nader, and QURESHI, Emran. 1995. «Islamic State» in ESPOSITO, John (ed.). **The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World**. V. 2, pp. 318-325.

  Available at the *Oxford Islamic Studies Online*, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0394, last accessed 08/02/2011.

- AL-AZMEH, Aziz. 1993. **Islam and Modernities**. London: Verso.
- BAKER, Aryn. 2007. «Beyond faith» in **Time**, August 13, pp. 22-29.
- BAYAT, Assef. 2007. **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist turn.** Palo Alto: Stanford University Press.
- BEININ, Joel and STORK, Joe (eds.). 1997. **Political Islam: essays from Middle East Report**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- BELL, Gertrude. 1958. **From her personal papers, 1889-1914**. London: Ernest Benn.
- BENZINE, Rachid. 2004. **Les nouveaux penseurs de l'islam**. Paris: Albin Michel. [edition used **Os novos pensadores do Islão**. Lisboa: Tribuna da História, 2005].
- BERGER, Morroe. 1967. «Middle Eastern and North African Studies: developments and needs» in **MESA Bulletin**, V. 1, n. 2 (November). Tucson: Middle East Studies Association.
- BILGIN, Pinar. 2004. «Is the «Orientalist» past the future of Middle East studies?» in **Third World Quarterly**, V. 25, n. 2. Oxfordshire: Taylor and Francis, pp. 423- 433.
- BOIVIN, Michel. 2003. «Nature, raison et nation dans le modernisme shi'ite de l'Inde britannique» in **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, n. 101-102 (juillet). Aix-en-Provence: MMSH-IREMAM, pp. 83-105.
- BRUCE, Steve. 2000. **Fundamentalism**. Cambridge: Polity.

- BURGAT, François. 1996. **L'islamisme en face**. Paris: Éditions La Découverte. [edition used **Que islamismo aí ao lado?** Lisboa: Instituto Piaget (Crença e Razão n°23), 1999].

- BURGAT, François. 2002. «Judaísmo, cristianismo, islam: los engaños de la analogía entre los «tres integrismos»» in **Vanguardia dossier** n. 1 (Abril-Junio). Barcelona: La Vanguardia Publicaciones, pp. 32-34.

- BUZPINAR, Tufan. 1996. «Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdülhamid II: 1877-1882» in **Die Welt des Islams**, New Ser., V. 36, Issue 1 (Mar.). Leiden: Brill, pp. 59-89.

- CAMPANINI, Massimo. 2007. «O pensamento político islâmico medieval» in PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org.), **O islã clássico: itinerários de uma cultura**. São Paulo: Editora Perspectiva, pp. 247-283.

- CASANOVA, José. 1994. **Public Religions in the Modern World**. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- CHARFI, Abdelmajid. 2005. **Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'islam**.

  Available at http://nawaat.org/portail/2005/02/05/pouvoir-politique-et-pouvoir-religieux-dans-lhistoire-de-lislam/, last accessed 21/02/2012.

- CLARK, J.C.D. 2012. «Secularization and Modernization: the failure of a «grand narrative»» in **The Historical Journal**, V. 55, issue 1 (March). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 161-194.

- CONNOLLY, William. 1995. **The Ethos of Pluralization**. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- DALLAL, Ahmad. 1993. «The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850» in **Journal of the American Oriental Society**, V. 113, n. 3 (Jul.-Sep.). Ann Arbor: American Oriental Society, pp. 341-359.
- DALRYMPLE, William. 2007. **The last mughal: the fall of a dynasty, Delhi, 1857**. London: Bloomsbury.
- DONOHUE, John J. and ESPOSITO, John L. (eds.). 1982. **Islam in transition: Muslim perspectives**. New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 91-93.
- EARLE, Edward Mead. 1925. «The new Constitution of Turkey» in **Political Science Quarterly**, V. 40, issue 1 (Mar.). New York: The Academy of Political Science, pp. 73-100.
- EICKELMAN, Dale F. and PISCATORI, James. 1996. **Muslim politics**. Princeton: Princeton University Press.
- ENAYAT, Hamid. 2009. **Modern Islamic Political Thought – the response of the Shi'i and Sunni Muslims to the twentieth century**. London: I. B. Tauris.
- ERALY, Abraham. 2004. **The Mughal throne: the saga of India's great emperors**. London: Phoenix.
- ERTMAN, Thomas. 1997. **Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe**. New York: Cambridge University Press.
- ESPOSITO, John L. (ed.). 1983. **Voices of resurgent Islam**. New York/Oxford: Oxford University Press.
- ESPOSITO, John L. 1996. «Islamic Fundamentalism» in **Encyclopaedia Britannica**.

Available at http://www.ag-afghanistan.de/funda.htm, last accessed 21/02/2012.

- ESPOSITO, John L. 1997. «Claiming the Center: Political Islam in Transition» in **Harvard International Review** (Spring). Cambridge, Massachusetts: Harvard International Relations Council.

  Available at http://www.unaoc.org/repository/Esposito_Political_Islam.pdf, last accessed 21/02/2012.

- ESPOSITO, John L. 1999. **The Islamic threat: myth or reality?** New York/Oxford: Oxford University Press.

- ESPOSITO, John L. 2010. **Islam: the straight path**. New York/Oxford: Oxford University Press.

- FERDINAND, Klaus and MOZAFFARI, Mehdi (eds.). 1988. **Islam: State and Society**. Oxon: RoutledgeCurzon.

- FICHTE, Johann Gottlieb. 1922. **Addresses to the German Nation**. Chicago and London: The Open Court Publishing Company.

  Available at http://www.archive.org/stream/addressestogerma00fich#page/n9/mode/2up, last accessed 21/02/2012.

- FISCHER, Wolfrem and LUNDGREEN, Peter. 1975. «The Recruitment and Training of Administrative and Technical Personnel» in TILLY, Charles (ed.). **The Formation of National States in Western Europe**. Princeton: Princeton University Press, pp. 456–561.

- FRIEDMANN, Yohanan. 1971. **Shaykh Ahmad Sirhindi: an outline of his thought and a study of his image in the eyes of pos-**

terity. Montreal and London: McGill-Queen»s University Press, Institute of Islamic Studies.

- FULLER, Graham E. 2003. **The future of political Islam**. New York: Palgrave Macmillan.
- GABORIEAU, Marc. 2000. «Le mahdi oublié de l»Inde britannique: Sayyid Ahmad Barelwî (1786-1831), ses disciples, ses adversaires» in **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, ns. 91-94. Aix-en-Provence: MMSH-IREMAM, pp. 257-274.
- GABORIEAU, Marc. 2007. **Un autre Islam: Inde, Pakistan, Bangladesh**. Paris: Albin Michel.
- GASCOIGNE, Bamber. 1998. **The Great Moghuls**. London: Constable.
- GELLNER, Ernest. 1992. **Postmodernism, reason and religion**. London: Routledge.
- AL-GHAZALI, Muhammad. 2004. **The socio-political thought of Shah Wali Allah**. New Delhi: Adam Publishers and Distributors.
- GIBB, Hamilton. 1955. «Constitutional Organization» in KHADDURI, Majid and LIEBESNY, Herbert J. (eds.). **Law in the Middle East. Origins and development of islamic law**. Washington, D.C.: Middle East Institute, pp. 3-27. [Reprint used: 2008 by The Lawbook Exchange, Ltd.].
- GILANA, Sayyid Asad. 1984. **Mawdudi: thought and movement**. Lahore: Islamic Publications.

- GÖKALP,Ziya.1918.**Türkleşmek,islāmlaşmaķ,mu'āşirlaşmaķ**. Istanbul: Yeñi Mecmū'a.

- GÖKALP, Ziya. 1923. **Türkciligiñ esāslari**. Ankara: Maṭbu'āt ve İstihbārāt Maṭba'asi.

- Translated from the Turkish and annotated by Robert Devereux. GÖKALP, Ziya. 1968. **The Principles of Turkism**. Leiden: E.J. Brill.

- GOODWIN, Barbara. 1995. **Using political ideas**. Chichester: John Wiley & Sons.

- GORSKI, Philip S. 1993. «The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia» in **American Journal of Sociology**, V. 99, n. 2 (September). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 265–316.

- GÖZLER, Kemal. 2004. **Website of the Turkish Constitutional Law**.

  Available at http://www.anayasa.gen.tr/english.htm, last accessed 21/02/2012.

- GRAHAM, George Farquhar Irving. 1885. **The life and work of Syed Ahmed Khan, C.S.I.** Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.

  Available at http://www.archive.org/details/lifeworkofsyedah00grah, last accessed 21/02/2012.

- HAIRI, Abdul-Hadi. 1971. «Afghānī on the Decline of Islam» in **Die Welt des Islams**, New Series, V. 13, Issue 1/2. Leiden: Brill, pp. 121-125.

- HAIRI, Abdul-Hadi. 1973. «Afghānī on the Decline of Islam: A Postscript» in **Die Welt des Islams**, New Series, V. 14, Issue 1/4. Leiden: Brill, pp. 116-128.
- HALLIDAY, Fred. 2011. **Shocked and Awed: How the War on Terror and Jihad have changed the English Language**. London: I.B. Tauris.
- HANIOGLU, M. Sükrü. 2001. **Preparation for a revolution: the Young Turks, 1902-1908**. New York: Oxford University Press.
- HASSAN, Parveen Feroze. 1967. **The political philosophy of Iqbal** (Ph.D. thesis). University of the Punjab: Political Science.

  Available at http://eprints.hec.gov.pk/1945/1/1872.htm, last accessed 21/02/2012.
- HASSAN, Riffat. 1998. «Iqbal, Muhammad (1877-1938)» in **Islamic Philosophy from the Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Available at

  http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H037.htm, last accessed 21/02/2012.

  HAYKEL, Bernard. 2003. **Revival and reform in Islam: the legacy of Muhammad al-Shawkani**. Cambridge: Cambridge University Press.
- HIRSCHKIND, Charles. 1997. «What is Political Islam?» in **Middle East Report**, 205 (October-December). Washington, D. C.: Middle East Research and Information Project.

  Available at http://www.merip.org/mer/mer205/what-political-islam, last accessed 21/02/2012.

- HOURANI, Albert. 1992. **A History of the Arab Peoples**. London: Faber and Faber.

- HUNTER, Sir William Wilson. 1871. **The Indian Musalmans: Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?** London: Trubner & Co.

  Available at http://www.archive.org/stream/indianmusalmans00huntgoog#page/n8/mode/1up, last accessed 21/02/2012.

- HUNTINGTON, Samuel. 1996. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York: Simon & Schuster.

- IQBAL, Muhammad. 1908a. **The development of metaphysics in Persia. A contribution to the History of Muslim Philosophy**. London: Luzac and Company.

  Available at http://www.h-net.org/~bahai/diglib/books/F-J/I/Iqbal/metaphys/iqbfn.htm, last accessed 21/02/2012.

- IQBAL, Muhammad. 1908b. **Islam as an Ethical and a Political Ideal. Iqbal»s first speech in English. Lahore, April**.

  Available at http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_iqbal_1908.html, last accessed 21/02/2012.

- Also published as: «Islam as a Moral and Political Ideal» in **Hindustan Review**, Allahabad, India, July 1909, pp. 29-38, and August 1909, pp. 166-171; and also in KURZMAN, Charles (ed.). 2002. **Modernist Islam, 1840-1940: a sourcebook**. Oxford: Oxford University Press, pp. 304-313.

- IQBAL, Muhammad. 1910. «Political thought in Islam» in **The**

Hindustan Review, Allahabad, India, December 1910, pp. 527-33 and January 1911, pp. 22-26.

Available at http://www.bismikaallahuma.org/archives/2005/political-thought-in-islam/, last accessed 21/02/2012.

- IQBAL, Muhammad. 1918. **Asrar-e-Khudi [The mysteries of selflessness. A philosophical poem]**, translated, with introduction and notes, by Arthur J. Arberry.

Available at http://www.allamaiqbal.com/works/poetry/persian/ramuz/translation/, last accessed 21/02/2012.

- IQBAL, Muhammad. 1930. **Sir Muhammad Iqbal's 1930 Presidential Address to the 25th Session of the All-India Muslim League. Allahabad, 29 December**.

Available at http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_iqbal_1930.html, last accessed 21/02/2012.

- IQBAL, Muhammad. 1932. **Presidential address delivered at the annual session of the All-India Muslim Conference. Lahore, 21st March**.

Available at http://www.koranselskab.dk/profiler/iqbal/address2.htm, last accessed 21/02/2012.

- IQBAL, Muhammad. 1934. **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**. London: Oxford University Press. [Edition used New Delhi: Kitab Bhavan, 1974, 6th reimpression, 1998].

- IQBAL, Muhammad. 1977. **Speeches, Writings, and Statements of Iqbal**. Compiled and edited by Latif Ahmed Sherwani. Lahore: Iqbal Academy.

- **Iqbal – Poet-Philosopher**. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

  Available at http://www.allamaiqbal.com/, last accessed 21/02/2012.

- IQBAL, Muzaffar. 2001. **Sayyid Ahmad Khan**.

  Available at http://www.cis-ca.org/voices/k/syydkhn.htm, last accessed 21/02/2012.

- ISMAEL, Tareq Y. and ISMAEL, Jacqueline S. 1985. **Government and politics in Islam**. London: Pinter Publishers.

- JALBANI, G.N. 1994. **Abaqat of Shah Muhammad Isma»il Shahid: being an exposition of Shah Waliyullah's Sataat & Lamahat**. New Delhi: Kitab Bhavan.

- JALBANI, G.N. (ed. and transl.). 1997. **Teachings of Hadrat Shah Waliyullah Muhadith Dehlvi**. New Delhi: Kitab Bhavan.

- **Jamaat-e-Islami Pakistan**, official website.

  Available at http://jamaat.org/beta/site/page/3, last accessed 21/02/2012.

- JINNAH, Muhammad «Ali. 1947. **Mr. Jinnah»s presidential address to the Constituent Assembly of Pakistan August 11, 1947**.

  Available at http://www.pakıstanı.org/pakistan/legislation/constituent_address_11aug1947.html, last accessed 21/02/2012.

- KARPAT, Kemal H. 1972. «The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908» in **International Journal of Middle East Studies**, V. 3, n. 3 (Jul.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 243-281.

- KEDDIE, Nikki R. 1968. **An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Ad-Din «Al-**

Afghani.» Berkeley: University of California Press.

- KEDDIE, Nikki R. 1972. **Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»: A Political Biography**. Berkeley: University of California Press.
- KEDDIE, Nikki R. 1994. «The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism» in **Comparative Studies in Society and History**, V. 36, n. 3 (Jul.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 463-487.
- KEPEL, Gilles. 2000. **Jihad: expansion et déclin de l'islamisme**. Paris: Gallimard. [edition used **La yihad : expansión y declive del islamismo**. Barcelona: Círculo de Lectores, 2001; English edition, **Jihad: the trail of Political Islam**. London: I.B. Tauris, 2002].
- KETTEL, Steven. 2012. «Has Political Science ignored Religion?» in **PS: Political Science and Politics**, V. 45, n. 1 (January). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93-100.
- KHAN, Sayyid Ahmad. 1854. **Asar-oos-sunnadeed: a history of old and new rules or governments and of old and new buildings in the district of Delhi in 1852**. S.l.: W. Demonte.

  Available at http://books.google.com/books?id=1hEpAAAAYAAJ&dq, last accessed 21/02/2012.
- KHAN, Sayyid Ahmad. 1858. **History of the Bijnor Rebellion**, translated by Hafeez Malik and Morris Dembo.

  Available at http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00urdu/asbab/bijnor/index.html, last accessed 21/02/2012.
- KHAN BAHADOR, Syed Ahmed. 1870. **A series of essays on the life of Mohammed, and subjects subsidiary thereto**. London: Trübner & Co.

Available at http://www.kobobooks.com/ebook/-Series-Essays-Life-Mohammed-Subjects/book--kac59YamEyzW1xvN868dA/page1.html, last accessed 21/02/2012.

- KHAN, Sayyid Ahmad. 1872. «Review on Hunter's *Indian Musalmans*» in MOHAMMAD, Shan (ed.). 1972. **Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan**. Bombay: Nachiketa Publications, pp. 65-82.

  Available at http://dart.columbia.edu/library/DART-0045/DART-0045.pdf?context=main, last accessed 21/02/2012.

- KHAN, Sayyid Ahmad. 1873. **Asbab-e-Baghawat-e-Hind (The causes of the Indian Revolt)** in MOHAMMAD, Shan (ed.). 1972. **Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan**. Bombay: Nachiketa Publications, pp. 15-33.

  Available at http://dart.columbia.edu/library/DART-0044/DART-0044.pdf?context=main and http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00urdu/asbab/index.html, last accessed 21/02/2012.

- KHAN, Sayyid Ahmad. 1887. «Speech of Sir Syed Ahmad at Lucknow».

  Available at http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islam links/txt_sir_sayyid_lucknow_1887.html, last accessed 21/02/2012.

- KHAN, Sayyid Ahmad. 1888. «Speech of Sir Syed Ahmad at Meerut».

  Available at http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islam links/txt_sir_sayyid_meerut_1888.html, last accessed 21/02/2012.

- KHAN, Sayyid Ahmad. Late 19th century. «The views of Sir Syed

on the Caliphate» in MOHAMMAD, Shan (ed.). 1972. **Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan**. Bombay: Nachiketa Publications, pp. 255-260.

Available at http://dart.columbia.edu/library/DART-0050/DART-0050.pdf?context=main, last accessed 21/02/2012.

- KHAN, Sayyid Ahmad. 1972. **Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan**, compiled and edited by Shan Mohammad, foreword by Ram Gopal. Bombay: Nachiketa Publications.
- KRAMER, Martin. 2001. **Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America.** Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy.
- KRÄMER, Gudrun. 1997. «Islamist notions of Democracy» in BEININ, Joel and STORK, Joe (eds.). **Political Islam: essays from Middle East Report**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, pp. 71-82.
- KRISHNA, Gopal. 1972. «Piety and Politics in Indian Islam» in **Contributions to Indian Sociology**, V. 6, n. 1 (Jan.). New Delhi: Sage Publications, pp. 142-171.
- KURAN, Timur. 2010. **The long divergence: how Islamic law held back the Middle East**. Princeton: Princeton University Press.
- KURZMAN, Charles (ed.). 2002. **Modernist Islam, 1840-1940: a sourcebook**. Oxford: Oxford University Press.
- LAMBTON, Ann K. S. 1988. «Introduction» in FERDINAND, Klaus and MOZAFFARI, Mehdi (eds.). **Islam: State and Society**. Oxon: RoutledgeCurzon, pp. 1-10.

- LAPIDUS, Ira M. 1975. «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society» in **International Journal of Middle East Studies**, V. 6, n. 4 (October). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 363-385.

- LAPIDUS, Ira M. 1996. «State and Religion in Islamic Societies» in **Past and Present**, n. 151 (May). Oxford: Oxford University Press, pp. 3-27.

- LATIF, Sayyid Abdul. 1937. **The concept of society in Islam and prayers in Islam**. Hyderabad-Deccan: The Hyderabad Printing Works.

  Available at http://www.archive.org/details/conceptofsociety 032365mbp, last accessed 21/02/2012.

- LATIF, Syed Abdul. 1943. **The Pakistan issue, being the correspondence between Sayyid Abdul Latif and M.A. Jinnah on the one hand, and between him and Maulana Abul Kalam Azad, Rajendra Prasad and Jawahralal Nehru on the other, and connected papers on the subject of Pakistan**. Lahore: Sh. M. Ashraf.

- LAURENS, Henry. 1993. **L'Orient Arabe: Arabisme et islamisme de 1798 à 1945**. Paris: Armand Colin.

- LAWRENCE, Bruce B. 1995. **The Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age**. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.

- LEGRAIN, Jean-François. 2006. L'**idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d»écrasement de l'empire ottoman. À**

propos du Traité sur le califat de Rachîd Ridâ. Lyon: Maison de l'Orient et la Méditerranée.

- LELYVELD, David. 1982. «Disenchantment at Aligarh: Islam and the Realm of the Secular in Late Nineteenth Century India» in **Die Welt des Islams**, New Series, Bd. 22, n. 1/4. Leiden: Brill, pp. 85-102.
- LERMAN, Eran. 1981. «Mawdudi»s concept of Islam» in **Middle Eastern Studies**, V. 17, n. 4 (October). Oxfordshire: Taylor and Francis, pp. 492-509.
- LEWIS, Bernard. 1991. **The political language of Islam**. Chicago: University of Chicago Press.
- LEWIS, Bernard. 1996. «A historical view: Islam and liberal democracy» in **Journal of Democracy**, V. 7, n. 2 (April). Baltimore: The Johns Hopkins University Press, pp. 52-63.
- LEWIS, Bernard. 2001. **What went wrong? Western impact and Middle Eastern response.** Oxford: Oxford University Press.
- LIEBL, Vernie. 2009. «The Caliphate» in **Middle Eastern Studies**, V. 45, n. 3. Oxfordshire: Taylor and Francis, pp. 373 391.
- LONG, Ahmad Sunawari, AWANG, Jaffary and SALLEH, Kamaruddin (eds.). 2004. **Islam: Past, Present and Future – International Seminar on Islamic Thoughts Proceedings**, 7-9 December. Bangi: Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Sciences, Universiti Kebangsaan Malaysia.
- LONG, Ahmad Sunawari et al. (eds.). 2009. **Issues and challenges of contemporary Islam and Muslims**. Bangi: Department of

Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies, Universiti Kebangsaan Malaysia.

- MACCOLL, Malcolm. 1877. **The Eastern Question: its facts and fallacies**. London: Longmans, Green & Co.
- MACCOLL, Malcolm. 1878. **Three years of the Eastern Question**. London: Chatto.
- MADAN, T.N. 2010. **Modern myths, locked minds: secularism and fundamentalism in India**. New York: Oxford University Press.
- MADANI, Maulana Hussain Ahmad. 2005. **Composite Nationalism and Islam**. New Delhi: Manohar Publishers.
- MAHAN, Alfred Thayer. 1902. «The Persian Gulf in International Affairs» in **National Review** (September), pp. 27-45.
- MALIK, Hafeez. 1968. «Sir Sayyid Ahmad Khan»s Doctrines of Muslim Nationalism and National Progress» in **Modern Asian Studies**, V. 2, n. 3. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 221-244.
- MALIK, Hafeez. 1970. «Sir Sayyid Ahmad Khan»s Contribution to the Development of Muslim Nationalism in India» in **Modern Asian Studies**, V. 4, n. 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-147.
- MALIK, Hafeez (ed.). 1971. **Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan**. New York: Columbia University Press.
- MALIK, Hafeez. 1980. **Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernism in India and Pakistan.** New York: Columbia University Press.

- MALIK, Hafeez and MALIK, Lynda. 1971. «The Life of the Poet-Philosopher» in MALIK, Hafeez (ed.). **Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan**. New York: Columbia University Press, pp. 3-20.
- MALIK, Jamal. 2008. **Islam in South Asia: a short history**. Leiden: Brill.
- MALIK, Salahuddin. 2008. **1857: War of Independence or a Clash of Civilizations? British Public Reactions**. Oxford: Oxford University Press.
- MAMDANI, Mahmood. 2004. **Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror**. New York: Pantheon.
- MANN, Michael. 1979. «State and Society, 1130–1815: An Analysis of English State Finances» in ZEITLIN, Maurice (ed.). **Political Power and Social Theory**. V. 1. Greenwich: JAI Press, pp. 165–208.
- MAUDUDI, Sayyid Abul A»la. 1960. **The Islamic Law and Constitution**. Translated and edited by Khurshid Ahmad. Lahore: Islamic Publications.

  Available at http://www.teachislam.com/dmdocuments/Maulana_Maududi_The_Islamic_Law_&_Constitution.pdf, last accessed 21/02/2012.
- MCDONOUGH, Sheila. 1999. «The Muslims of South Asia (1857-1947)» in WAARDENBURG, Jacques (ed.), **Muslim perceptions of other religions: a historical survey**. New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 250-262.
- MEDDEB, Abdelwahab. 2002. **La maladie de l'Islam**. Paris:

Seuil. [Portuguese translation used: **A doença do Islão**. Lisboa: Relógio d»Água, 2005; English translation: **The malady of Islam**. New York: Basic Books, 2003].

- MEDDEB, Abdelwahab. 2011. **Printemps de Tunis: la metamorphose de l»Histoire.** Paris: Albin Michel.
- METCALF, Barbara Daly. 2004. **Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900**. Oxford: Oxford University Press.
- MIR, Mustansir. 2006. **Iqbal**. London: I.B. Tauris/Oxford University Press.
- MITCHELL, Jennifer and HASHMI, Arshi Saleem. 2005. **Islamism and Islamist Movements: a resource guide**. The Middle East Institute/George Camp Keiser Library.
- MOADDEL, Mansoor. 2001. «Conditions for ideological production: the origins of Islamic modernism in India, Egypt, and Iran» in **Theory and Society**, V. 30, n. 5 (October). Kluwer Academic Publishers, pp. 669-731.
- MOADDEL, Mansoor. 2005. **Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse**. Chicago: The University of Chicago Press.
- MOADDEL, Mansoor and KARABENICK, Stuart A. 2008. «Religious fundamentalism among young Muslims in Egypt and Saudi Arabia» in **Social Forces**, V. 86, n. 4 (June). Chapel Hill: The University of North Carolina Press, pp. 1-36.
- MOADDEL, Mansoor and TALATTOF, Kamran (eds.). 2002. **Modernist and fundamentalist debates in Islam: a reader**. New York: Palgrave Macmillan.

- MOHAMMAD, Shan (ed.). 1972. **Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan**. Bombay: Nachiketa Publications.

- MOHOMED, Carimo. 2009. «Islam and Islamisms: Religion, Politics and Identity», in LONG, Ahmad Sunawari et al. (eds.). **Issues and challenges of contemporary Islam and Muslims**. Bangi: Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Studies, Universiti Kebangsaan Malaysia, pp. 107-110.

- MOHOMED, Carimo. 2010. «Os'*ulama* no Irão: o seu papel político nas revoluções de 1905-06 e 1978-79» in **Polímnia: revista do Núcleo de Estudos de Ciência Política e Relações Internacionais**, n. 1. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 32-39.

- MOHOMED, Carimo. 2012a. «Islam, Historia y Liberalismo en Sayyid Amir Ali» in **Revista HMiC – història moderna i contemporània**, n. 10. Barcelona: Departament d»Història Moderna I Contemporània de la Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 198-212.

  Available at http://ddd.uab.cat/pub/hmic/16964403n10/16964403n10p198.pdf, last accessed 21/02/2012.

- MOHOMED, Carimo. 2012b. «Reconsidering «Middle East and Islamic studies» for a changing world» in **International Critical Thought**, V. 2, n. 2 (June). Oxfordshire: Routledge, pp. 197-208.

- MONDAL, Anshuman A. 2003. «Liberal Islam?» in **Prospect**, n. 82 (January), pp. 28-33.

- MOUBAYED, Sami M. 2006. **Steel & silk: men and women who shaped Syria, 1900-2000**. Seattle: Cune Press.

- MOUSSALLI, Ahmad S. 2003. **The Islamic quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights**. Gainesville: University Press of Florida.
- MUIR, William. 1861. **The life of Mahomet**. London: Smith, Elder, & Co.

  Available at http://www.islamacevap.net/Books/Muir/, last accessed 21/02/2012.
- AL-MULK, Nizam. 1978. **The Book of Government or Rules for Kings**. London: Routledge and Kegan Paul.
- MUNAVVAROV, Z. I. and SCHNEIDER-DETERS, W. (eds.). 2003. **Islam and the Secular State**. Tashkent: International Fund of Imam al-Bukhari and Friedrich Ebert Foundation.

  Available at http://library.fes.de/pdf-files/bueros/zentralasien/50123-3.pdf, last accessed 21/02/2012.
- MURAD, Mehr Afroz. 1996. **Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: an exposition of his religious and political ideas**. New Delhi: Kitab Bhavan.
- NASR, Seyyed Vali Reza. 1991. **The politics of an islamic movement: the Jama'at-i-Islami of Pakistan** (Ph. D. Dissertation). Massachusetts Institute of Technology: Department of Political Science.
- Available at http://www.escholarship.org/editions/view?docId=ft9j49p32d&chunk.id=0&doc.view=print, last accessed 01/08/2008.
- NASR, Seyyed Vali Reza. 1994. **The Vanguard of the Islamic Revolution: the Jama»at-i Islami of Pakistan**. Berkeley/Los An-

geles: University of California Press.

- NASR, Seyyed Vali Reza. 1995. «Democracy and Islamic Revivalism» in **Political Science Quarterly**, V. 110, n. 2 (Summer). New York: The Academy of Political Science, pp. 261-285.
- NASR, Seyyed Vali Reza. 2000. **International Relations of an Islamist Movement: The Case of the Jama'at-I Islami of Pakistan**. New York: Council on Foreign Relations.

  Available at http://www.cfr.org/content/publications/attachments/Nasr.pdf, last accessed 21/02/2012.
- NASR, Seyyed Vali Reza. 2001. **Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power**. Oxford: Oxford University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1874. «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» [«On the Use and Abuse of History for Life»] in **Unzeitgemässe Betrachtungen [Untimely Meditations**]. Leipzig: Verlag von E. W. Fritzsch.
- English translation available at http://records.viu.ca/~johnstoi/nietzsche/history.htm, last accessed 21/02/2012.
- NOURZHANOV, Kirill. 2009. «The Greater Middle East in global politics: social science perspectives on the changing geography of the world politics» in **Central Asian Survey**, V. 28, n. 1. Oxfordshire: Taylor and Francis, pp. 79-80.
- PAKDAMAN, Homa. 1969. **Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani**. Paris: G.-P- Maisonneuve et Larose.
- PATI, Biswamoy (ed.). 2007. **The 1857 Rebellion**. Oxford: Oxford University Press.

- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (org.). 2007. **O islã clássico: itinerários de uma cultura**. São Paulo: Editora Perspectiva.
- PETERS, Rudolph. 1980. «Idjtihād and Taqlīd in 18th and 19th Century Islam» in **Die Welt des Islams**, New Series, V. 20, Issue 3/4. Leiden: Brill, pp. 131-145.
- PFANDER, Carl G. 1840. **Remarks on the nature of Muhammadanism: traditions**. Calcutta: Baptist Mission Press.

  Available at http://books.google.pt/books?id=fuRAAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false, last accessed 21/02/2012.
- PFANDER, Carl G. 1910. **The Mizanu»l Haqq (Balance of Truth)**. London: The Religious Tract Society.

  Available at http://answering-islam.org/Books/Pfander/Balance/index.htm, last accessed 21/02/2012.
- POWELL, Avril Ann. 1993. **Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India**. Richmond, Surrey: Curzon Press Ltd.
- QURESHI, M. Naeem. 1979. «The «Ulamā» of British India and the Hijrat of 1920» in **Modern Asian Studies**, V. 13, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-59.
- QURESHI, M. Naeem. 1987. «Muslims of British India and the Kemalist reform in Turkey, Iqbal, Jinnah and Atatürk» in **Atatürk International Symposium**. Ankara.

  Available at http://www.atam.gov.tr/index.php?Page=Print&DergiIcerikNo=719&Yer=DergiIcerik, last accessed 21/02/2012.
- RAHMAN, Fazlur. 1958. «Muslim Modernism in the Indo-Paki-

stan Sub-Continent» in **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, V. 21, n. 1/3. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 82-99.

- RAHMAN, Fazlur. 1966. **Islam**. Chicago: The University of Chicago Press. [Portuguese translation used: **O Islamismo**. Lisboa: Arcádia (História das Religiões, 4), 1970].
- RAHMAN, Fazlur. 1973. «Islamic Thought in the Indo-Pakistan Subcontinent and the Middle East» in **Journal of Near Eastern Studies**, V. 32, n. 1/2 (Jan-Apr). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 194-200.
- RAHMAN, Fazlur. 1984. «Muhammad Iqbāl and Atatürk's Reforms» in **Journal of Near Eastern Studies**, V. 43, n. 2 (Apr.). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 157-162.
- RAHMAN, Muda Ismail Ab. 2004. «The Responses of Sayyid Ahmad Khan to William Muir's Works on Islam» in LONG, Ahmad Sunawari, AWANG, Jaffary and SALLEH, Kamaruddin (eds.). **Islam: Past, Present and Future – International Seminar on Islamic Thoughts Proceedings**, 7-9 December. Bangi: Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Sciences, Universiti Kebangsaan Malaysia, pp. 1-6.
- RAJA, Masood A. 2008. «Muhammad Iqbal: Islam, the West, and the Quest for a Modern Muslim Identity» in **The International Journal of the Asian Philosophical Association**, V. 1, n. 1, pp. 37-49.

Available at http://www.asianpa.net/ijapa/v-1-08/3.pdf, last accessed 21/02/2012.

- AL-RAZIQ, Ali Abd. 1925. **Al-Islam Wa Usul Al-Hukm: Bahth Fi-l Khilafa Wa-l Hukuma Fi-l Islam [Islam and the Foundations of Governance: Research on the Caliphate and Governance in Islam]**.

- Spanish translation used: **El Islam y los fundamentos del poder**. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2007.

- RAZZAQI, Shahid Hussain. 2003. **Discourses of Iqbal**. Lahore: Iqbal Academy.

- RICHARDS, John F. 1998. **The Mughal Empire**. Cambridge: Cambridge University Press (The New Cambridge History of India I-5).

- ROBINSON, Francis. 1993. «Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print» in **Modern Asian Studies**, V. 27, n. 1 (February). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 229-251.

- RUSSELL, George William Erskine (ed.). 1914. **Malcolm MacColl: Memoirs and Correspondence**. London: Smith, Elder & Co.

  Available at http://www.archive.org/details/malcolmmaccollme00russrich, last accessed 21/02/2012.

- RUTHVEN, Malise. 2002. «Radical Islam»s failure» in **Prospect**, n. 76 (July), pp. 30-35.

- SAID, Edward W. 1979. **Orientalism**. New York: Vintage.

- SAID, Edward W. 2005. **Power, Politics and Culture: interviews with Edward W. Said**. London: Bloomsbury.

- SAIKAL, Amin. 2010. «Afghanistan and Pakistan: The Question of Pashtun Nationalism?» in **Journal of Muslim Minority Affairs**, V. 30, n. 1. London: Routledge, pp. 5-17.
- AL-SANHURI, «Abd al-Razzaq Ahmad. 1926. **Le Califat, son évolution vers une société des nations orientales**. Paris: Paul Geuthner.
- SAYEED, S.M.A. 1999. **The myth of the authenticity: a study in islamic fundamentalism**. New Delhi: Kitab Bhavan.
- SCHIMMEL, Anne Marie. 2003. **Islam in the Indian Subcontinent**. Lahore: Sang-e-Meel.
- SCHWEDLER, Jillian. 2011. «Studying Political Islam» in **International Journal of Middle Eastern Studies**, V. 43, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 135-137.
- SEELEY, John Robert. 1911. **The expansion of England: two courses of lectures**. London: MacMillan and Co.

  Available at http://www.archive.org/stream/4expansionofengl00seeluoft#page/n7/mode/thumb, last accessed 21/02/2012.
- SELL, Edward. 1880. **The faith of Islam**. London/Madras: Trübner & Co./Addison & Co.

  Available at http://www.gutenberg.org/files/20660/20660-h/20660-h.htm, last accessed 21/02/2012.
- SEN, Ronojoy. 2008. «Tonos de azafrán: el hinduismo político» in **Vanguardia dossier**, n. 27 (Abril-Junio). Barcelona: La Vanguardia Ediciones, pp. 46-51.
- SEVEA, Iqbal Singh. 2006. «Islam, State and Modernity: Muslim

Political Discourse in Late 19th and Early 20th century India» in **IDSS Working Paper Series**, n. 115. Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies.

- SHAFIQUE, Khurram Ali. 2007. **Iqbal: an illustrated biography**. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.
- SHAHED, Abul Kalam Mohammad. 2004. «Socio-Political Reform of Muslims in the View of Shah Waliullah and Sayyid Abul A'la Mawdudi» in LONG, Ahmad Sunawari, AWANG, Jaffary and SALLEH, Kamaruddin (eds.). **Islam: Past, Present and Future – International Seminar on Islamic Thoughts Proceedings**, 7-9 December. Bangi: Department of Theology and Philosophy, Faculty of Islamic Sciences, Universiti Kebangsaan Malaysia, pp. 40-50.
- SHARI'ATI, Ali. 1980. **Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique**. Berkeley (California): Mizan Press.
- SHARIF, M. M. 2002. **A History of Muslim Philosophy**. Pakistan Philosophical Congress.

  Available at http://www.muslimphilosophy.com/hmp/, last accessed 21/02/2012.
- SHEPARD, William E. 1987. «Islam and ideology: towards a typology» in **International Journal of Middle East Studies**, V. 19, n. 3 (August). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 307-335.
- SHERWANI, Latif Ahmed (comp. and ed.). 1977 (2nd ed., revised and enlarged). **Speeches, Writings, and Statements of Iqbal**. Lahore: Iqbal Academy.

- SIINO, François. 2003. «Sciences, savoirs modernes et évolutions des modèles politiques» in **Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée**, ns. 101-102 (juillet) - *Sciences, savoirs modernes et pouvoirs dans le monde musulman contemporain*. Aix-en-Provence: MMSH-IREMAM, pp. 9-28.
- SIVAN, Emmanuel. 1985. **Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics**. New Haven: Yale University Press.
- SKINNER, Quentin. 2002. **Visions of Politics**. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOARES, Benjamin and OSELLA, Filippo. 2009. «Islam, politics, anthropology» in **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.). London: Royal Anthropological Institute, pp. S1-S23.
- SYED, Muhammad Aslam. 1991. «Muslim Response to the West: Muslim Historiography in India, 1857-1914» in **Journal of the American Oriental Society**, V. 111, n. 1 (Jan-Mar). Ann Arbor: American Oriental Society, pp. 193-194.
- TAILLIEU, Dieter, LALEMAN, Francis and CALLEWAERT, Winand M. 2000. **A descriptive bibliography of Allama Muhammad Iqbal (1877-1938)**. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies.
- TAYLOR, David (ed.). 2010. **Islam in South Asia**. Oxford: Routledge.
- TILLY, Charles (ed.). 1975. **The Formation of National States in Western Europe**. Princeton: Princeton University Press.
- TIBI, Bassam. 1998. **The Challenge of Fundamentalism: Politi-**

cal Islam and the New World Disorder. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- TROLL, Christian W. 1994. «New Light on the Christian-Muslim Controversy of the Nineteenth and Twentieth Century» in **Die Welt des Islams**, New Series, V. 34, n. 1 (Apr.). Leiden: Brill, pp. 85-88.

- AL-TUNISI, Khayr al-Din Pasha. 1868. **Réformes nécessaires aux États musulmans: Essai formant la première partie de l»ouvrage politique et statistique intitulé: La plus sure direction pour connaître l'état des nations**. Paris: Paul Dupont.

  Available at http://files.libertyfund.org/files/942/0509_Bk.pdf, last accessed 21/02/2012.

- [The original title is **Mukaddime-i Akwam al-Masalik fi Marifetul Ahwal al-Memalik**. Tunis, 1867-1868, later published at Istanbul in 1878; English translation by BROWN, Leon Carl (ed.). 1967. **The Surest Path. The political treatise of a nineteenth-century Muslim statesman. A translation of the Introduction to The Surest Path to knowledge concerning the condition of countries by Khayr al-Din al-Tunisi**. Harvard University: Center for Middle Eastern Studies].

- AL-TURABI, Hassan. 1983. «The Islamic State» in ESPOSITO, John L. (ed.). **Voices of resurgent Islam**. New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 241-251.

- TURNER, Bryan S. 1974. **Weber and Islam**. London: Routledge & Kegan Paul.

- TURNER, Bryan S. 1988. «Religion and State-Formation: A Commentary on Recent Debates» in **Journal of Historical Sociology**, V. 1, n. 3 (September). West Sussex: John Wiley and Sons, pp. 322–33.

- VAN LEEUWEN, Richard. 1995. «The quest for the Islamic City» in BOER, Inge E., MOORS, Annelies and VAN TOEFELLEN, Toine (eds.). **Changing stories: Post-Modernism and the Arab-Islamic World**. Amsterdam: Rodopi, p. 147-162.

- VATIKIOTIS, Panayiotis J. 1987. **Islam and the state**. London and New York: Routledge.

- VATIN, Jean-Claude. 1980. «Introduction à «Islam, Religion et politique» in **Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée**, V. 29, n. 1. Aix-en-Provence: MMSH-IREMAM, pp. III-XIV.

- VOLL, John Obert. 1983. «Renewal and reform in Islamic history: *tajdid* and *islah*» in ESPOSITO, John L. (ed.). **Voices of resurgent Islam**. New York/Oxford: Oxford University Press, pp. 32-47.

- VOLL, John Obert. 1994. **Islam: continuity and change in the modern world**. New York: Syracuse University Press (Contemporary Issues in the Middle East).

- VON GRUNEBAUM, Gustave E. 1953. **Medieval Islam: a study in cultural orientation**. Chicago: University Press.

- VON GRUNEBAUM, Gustave E. (comp.). 1992. **El Islam: II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días**. Madrid: Siglo XXI (Historia Universal, 15).

- WAHIDUR-RAHMAN, A. N. M. 1982. **The religious thought of Moulvi Chiragh «Ali** (M. A. Thesis). Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies.

  Available at http://digitool.library.mcgill.ca/R/-?func=dbin-jump-full&current_base=GEN01&object_id=62353, last accessed 21/02/2012.

- WALIYULLAH, Shah. 1984. **Fath al-Rahman al Tarjamat al-Qur'an**. Karachi.

- WALIYULLAH, Shah. 1995. **Hujjat Allah Al-Baligha (The Conclusive Argument from God)**. English translation by Marcia Hermansen. Leiden: Brill.

- WALIYULLAH, Shah. 2004. **Al-Fauz al-kabir fi usul al-tafsir (The principles of Qur»an commentary)**. New Delhi: Kitab Bhavan.

- WATT, William Montgomery. 1988. **Islamic Fundamentalism and modernity**. London: Routledge.

- WAUGH, Earle H. 1983. «Images of Muḥammad in the Work of Iqbal: Tradition and Alterations» in **History of Religions**, V. 23, n. 2 (November). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 156-168.

- WEINER, Myron. 1987. «Political change: Asia, Africa and the Middle East» in WEINER, Myron and HUNTINGTON, Samuel (eds.). **Understanding political development**. Boston: Little Brown, pp. 33-64.

- WIELANDT, Rotraud. 2003. «Is the unity of religion and state a

sine qua non condition in Islam?» in MUNAVVAROV, Z. I. and SCHNEIDER-DETERS, W. (eds.). **Islam and the Secular State**. Tashkent: International Fund of Imam al-Bukhari and Friedrich Ebert Foundation, pp. 202-212.

- WUTHNOW, Robert. 1989. **Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism**. Cambridge: Harvard University Press.
- ZAKARIA, Fareed. 2009. «Learning to live with Radical Islam» in **Newsweek**, March 09, pp. 12-19.
- ZEITLIN, Maurice (ed.). 1979. **Political Power and Social Theory**, V. 1. Greenwich: JAI Press.
- ZUBAIDA, Sami. 1989. **Islam, the people and the state: essays on political ideas and movements in the Middle East**. London and New York: Routledge.
- ZUBAIDA, Sami. 1997. «Is Iran an Islamic State?» in BEININ, Joel and STORK, Joe (eds.). **Political Islam: essays from Middle East Report**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, pp. 103-119.
- ZUBAIDA, Sami. 2010. **Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East**. London: I.B. Tauris.

المشاركون في الكتاب

كريمو محمد (المؤلف)

مواليد عام 1973، حصل على الدكتوراه في العلوم السياسية وتخرج من جامعة لشبونة الجديدة بالبرتغال. يعمل باحثًا بالجامعة الكاثوليكية البرتغالية وبجامعة لشبونة الجديدة، وتتمثل اهتماماته البحثية في تاريخ الأفكار في العالم الإسلامي خاصة جنوب آسيا، وكذلك العلاقات بين السياسة والدين في سياقات ثقافية وحضارية متنوعة. كما أنه عضو في الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط وشبكة الأبحاث التابعة للجمعية الدولية للعلوم السياسية، وعضو بهيئة تحرير المجلة الدولية للفكر الإسلامي والتي تصدر بالاشتراك مع الجمعية الدولية للفلاسفة وعلماء الدين المسلمين، وقسم اللاهوت والفلسفة بالجامعة الوطنية بماليزيا.

محمد العربي (مترجم)

مواليد عام 1988، باحث ومترجم مصري، حصل على بكالوريس العلوم السياسية من جامعة القاهرة عام 2005، ويعمل باحثًا ومحررًا بوحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية. يعد لدرجة الماجستير في الشؤون الدولية بكلية الشؤون الدولية والسياسات العامة بالجامعة الأميركية بالقاهرة وهو محرر مشارك لدوريتي «مراصد» و«أوراق» الصادرتين من مكتبة الإسكندرية. له العديد من الدراسات المؤلفة والمنشورة، ومن أهم ترجماته «ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي» وتشمل اهتماماته البحثية دراسات الشرق الأوسط، والنظرية السياسية، والدراسات المستقبلية.

هند مسعد (مترجمة)

مواليد عام 1988، مترجمة مصرية، حاصلة على درجة ليسانس آداب قسم اللغة الإنكليزية، دفعة 2005. تعمل كاتبة ومترجمة في موقع مصرالعربية، وتعد لدرجة الماجستير في «الأنثروبولوجيا والترجمة: وعي ثقافي أعمق». حصلت أيضًا على دبلومة ترجمة فورية وتحريرية وأدبية وتتبعية، لها العديد من الأبحاث والمقالات المُترجمة في مصر العربية ومركز نماء. مهتمة بالنقد الفني والأنثروبولوجيا.

الكتاب

في الوقت الذي أنتج فيه الخطاب الأكاديمي والإعلام الغربي على السواء آراء تجسيدية عن الإسلام والمسلمين بغزارة، فإن مثل هذه الآراء صدرت أيضًا من داخل الإسلام نفسه، عبر تأويلات المسلمين وتمثيلاتهم لدينهم باعتباره وحدة أحادية لا زمنية وغير متغيرة. ولم تكن هذه التمثيلات مجرد تأملات أو وصف مبسط للواقع، أو للتفاعلات الاجتماعية والدينية، الواقعة بالفعل في العالم الخارجي، إذ أن لها قوة توليدية. فبإعادتها تشكيل المفاهيم، تتجه نحو إنتاج كل ما يقف على أرضية صلبة وبالتالي تكثيف الواقع المشار إليه في الخطاب نفسه.

وقد وضع الإصلاح في الهند قدمًا على يد شاه ولي الله الدهلوي (1702-1762م) والذي عاش في مرحلة ضعف إمبراطورية المغل. وقد كانت أعماله ونظرياته على جانب كبير من التأثير على من جاء بعده من مفكرين وحركات إسلامية اعتبروا أنفسهم ورثته الروحيين على الرغم من أن كثيرًا منهم كانوا مختلفين فيما بينهم وفي أحيان كثيرة ذوي مشارب إصلاحية مختلفة كلية. وكان مفهومه عن الاجتهاد على وجه الخصوص على قدر كبير من الأهمية، وكان له تأثير عميق على الحركات التي سعت إلى إحداث إصلاح إسلامي يهدف إلى استعادة العصور الذهبية المثالية، وعصر النبي والصحابة. غير أن الأفكار والخطابات تنوعت طبقًا لكل مفكر وكل حركة، وهو الأمر الذي يمكننا ملاحظته حتى اليوم بين مختلف الحركات الإسلامية والحركات التي تعتبر أن الإسلام هو مصدر الهوية.

كما أن أحد المفكرين الذين قدموا أطروحات حول إصلاح الإسلام كان السيد أحمد خان (1817-1898م) وهو الرمز المؤسس لحركة عليكرة. وبعد أحداث 1857/ 1858، توصل السيد أحمد خان أن على المسلمين في الهند أن يتواءموا مع البريطانيين، وأن يستخدموا التعليم الحديث في تحسين أوضاعهم. وقد كان لهذا الخطاب تأثيره على كثيرين من بينهم «شيراغ علي» الذي دافع عن فكرة أن الإسلام يفصل بين الدولة والكنيسة، ومحمد إقبال الذي أثر بدوره على السيد أبي الأعلى المودودي وعلي شريعتي (1903-1977). وقد كان المودودي معاديًا شرسًا للبريطانيين وداعمًا لقيام دولة إسلامية، وقد كان لأعماله الأثر الكبير في تشكيل أفكار سيد قطب الأيديولوجي الإخواني المصري.


ISBN 978-614-418-308-3



